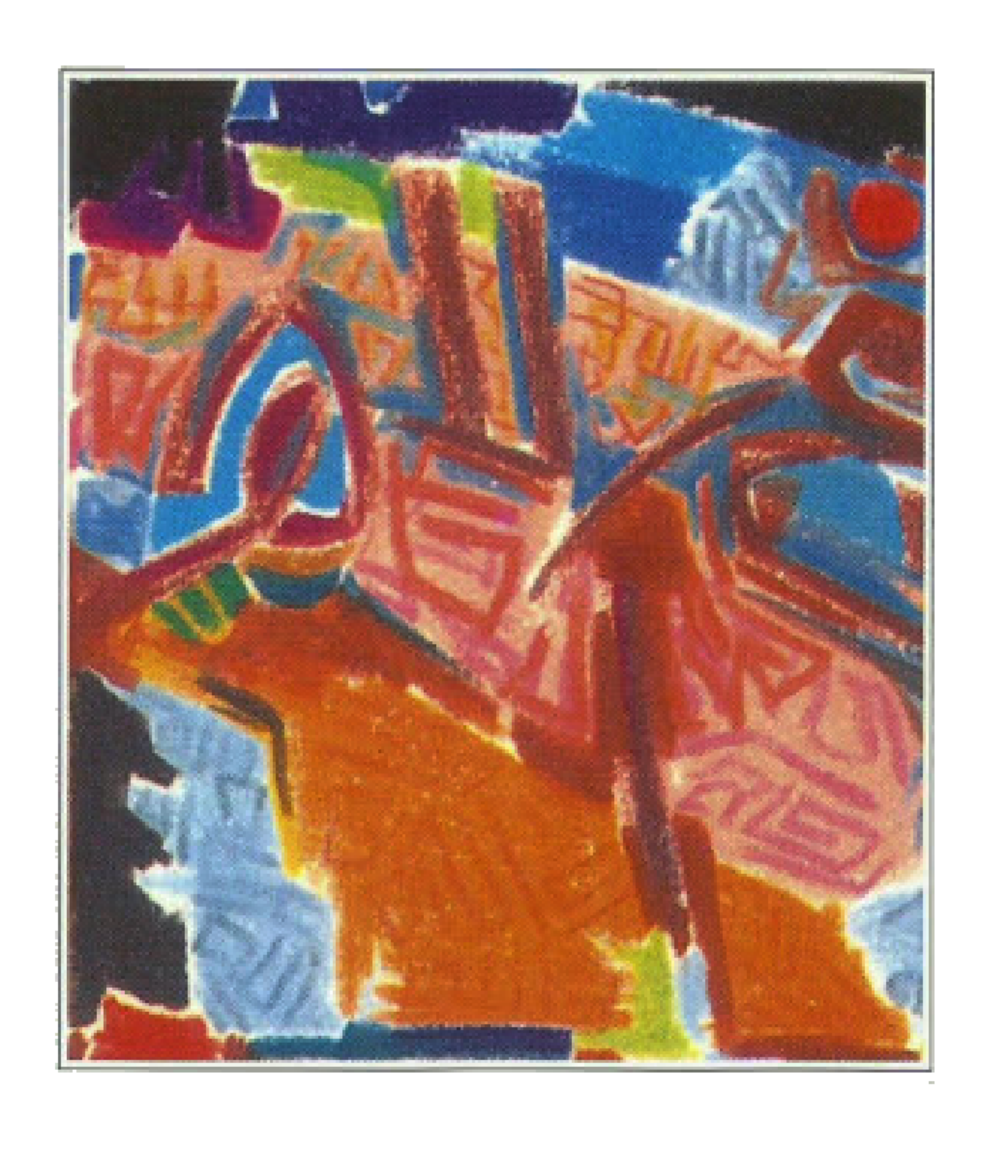


د. نصر حامد أبو زيد

الخطاب والتأويل





الكتاب

الخطاب والتأويل

تأليف

د. نصر حامد أبو زيد

الطبعة

الثالثة: 2008

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 2303339 ـ 2307651

فاكس: 2305726 ـ 2 212+

Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف: 750507 ـ 352826

فاكس: 343701 ـ 1 961+

د. نصر حامد أبو زيد

الخطاب والتأويل

المركز الثقافي العربي

مدخل

سلطة الخطاب

كتبت معظم فصول هذا الكتاب في زمن الاغتراب، بعد يوليو 1995، وأقلها كُتب قبل ذلك ولكن في سياق «حرب التكفير» التي بدأ إعلانها في مارس 1993، تلك الحرب التي لم تتوقف بقرار محكمة استئناف الأحوال الشخصية بالقاهرة في 14 يونيو 1995، والذي أيدته محكمة النقض في 5 أغسطس 1996.

خلال هذه الفترة الممتدة من 1993 إلى 1995 تركّز بحثي على منهج جديد يمكن أن يعمق علم «تحليل الخطاب» نظرياً وتطبيقياً. يتمثل ذلك البعد في حقيقة أن "خطابات تتبادل عناصر التأثير والتأثر بين بعضها البعض. يحدث ذلك مهما تباعدت منطلقاتها الفكرية وتناقضت آلياتها التعبيرية والأسلوبية، ومهما اختلف نسقها السردي بين الوعظية الإنشائية في جانب والتوتر المعرفي في جانب آخر. تتبادل الخطابات من خلال تصارعها مع بعضها البعض استعارة العناصر التي تساعدها على إعادة تكييف بنيتها وتنشيط خصائصها وتجديد بعض منطلقاتها، لكي تستطيع مواجهة نقيضها والاستمرار في تحدي مشروعيته. وهذا أمر طبيعي؛ فالخطابات في سياق ثقافي حضاري تاريخي بعينه تتشارك نفس الإشكاليات وتواجه نفس التحديات. أليس التحدي المطروح أمام كل الخطابات المُنْتجة هو تحدي دخول المستقبل، والتصدي لخطر الخروج من التاريخ؟ في مواجهة هذا التحدي الصعب والماثل منذ بداية عصر النهضة العربي الحديث تتعدد الإجابات، أي تتعدد الخطابات.

ولكن في غياب قوانين متفق عليها لممارسة الصراع سلمياً بأدوات التخاطب، تحاول معظم الخطابات، وبكل السبل، أن تستخدم ضد بعضها البعض أشد أسلحة «الاستبعاد» و«الإقصاء»، بل والتدمير الشامل. بعبارة أخرى، بسبب غياب قوانين متفق عليها لممارسة حق الاختلاف يسعى كل خطاب لأن يتحول إلى سلطة ولو

بالتحالف مع السلطة السياسية التي تتميز في مجتمعاتنا ببنيتها الديكتاتورية القمعية. وكلما اقترب الخطاب من سدة السلطة السياسية ازدادت شهية القمع والتدمير عند ممثليه، ولا شك أن كل خطاب يحاول أن يمارس سلطة ما، فهذا جزء أصيل في بنية الخطاب، أيّ خطاب. لكن ثمة فارقا يجب التنبه له وتأكيده بين الخطاب الذي يمارس سلطته بأدواته من حيث هو خطاب، أي بآليات الإقناع والحفز المعرفي، وبين خطاب يمارس سلطة مستمدة من مصدر خارجي، أي خارج بنيته كخطاب. إن للسلطة تجليات وأشكالاً شتى، وإن كان أبرزها بالطبع وأعلاها شأناً في ممارسة القمع السلطة السياسية بجيشها وشرطتها ومؤسساتها التعليمية والدينية والإعلامية. هناك سلطة «العقل الجمعي»، وسلطة الواعظ في المسجد والكنيسة، وهما سلطتان تساند إحداهما الأخرى وتشملها بالحماية، فإذا استطاع نمط من أنماط الخطاب أن يستخدم هاتين السلطتين ويوظفهما لترويج أفكاره فإنه يكون مؤهلاً لا لتهميش نقيضه فقط، بل يكون قادراً على تحدي السلطة السياسية، التي تسعى للتحالف معه. لقد استطاع الإمام الخميني أن يشعل ثورة ضد نظام الشاه في إيران باستخدام شرائط الكاسيت، حتى أصبح من أهم أسلحة فرض سلطة الخطاب في مجتمعاتنا. ولعل هذا يقودنا إلى ملاحظة فارق آخر بين خطاب وخطاب. يتمثل هذا الفارق في طبيعة «قناة الاتصال» التي يستخدمها كل منهما. ولا شك أن «قناة الاتصال» ليست أداة محايدة، فالكتاب مثلاً أداة غير ناجزة في ثقافة تسيطر عليها أدوات التلقي الشفاهي حتى في مجال التعليم، أو في مجتمعات تزيد نسبة الأمية فيها عن 50٪. إذا قورن الكتاب، كأداة، بأجهزة البث الإعلامي المسموعة والمرئية في سياق مثل سياقنا فالنتيجة محسومة سلفاً. ومن شأن قناة الاتصال الجماهيرية أن تتحكم في نمط الخطاب الذي يلائمها؛ لأنها تراعي مستوى المتلقي الذي تخاطبه. وهذا يشرح لنا كيف تحولت برامج المواجهات الفكرية في كثير من الفضائيات العربية إلى مبارزات كلامية ينتصر فيها الأعلى صوتاً والأبرز قدرة على الأداء التمثيلي، وهي مبارزات يتابعها الجمهور ـ ويشارك فيها أحياناً ـ بروح متابعة مباريات كرة القدم والمصارعة الحرة.

ومع ذلك كله تستعير الخطابات أدوات بعضها البعض، وتسمح لنفسها أحياناً باستعارة مقولات الخطاب الخصم وتعيد تأويلها لتتمكن من توظيفها في سياقها الخاص. لهذا لا تكون الخطابات متقاربة فقط في طبيعة الإشكاليات التي تتناولها أو

في طبيعة التحديات التي تتولد عنها، بل إنها تتناصُّ بنيوياً وأسلوبياً وسردياً كما سبقت الإشارة. لقد تعلمت هذا الدرس بشكل عملي حين بدأت ألاحظ مسحة من «الخطابية»، التي هي سمة من سمات الخطاب الشفاهي، تتسلل إلى بعض المَقالات التي نشرتها في سياق السجال والدفاع عن النفس في حرب التكفير. كان ذلك التسلل أمراً طبيعياً؛ فقد كنت أتعرض يومياً لأسئلة من مواطنين عاديين التقي بهم في المتجر أو في عيادة الطبيب أو في الندوات. ولم يكن يمكن أن أتجاهل الرد على تلك الأسئلة بقدر من التبسيط الذي يناسب المقام والحال. واعترف أن خبرتي الطويلة في التدريس، واعتمادي مبدأ «الحوار» مع طلابي بديلاً عن «التلقين»، هذا إلى جانب نشأتي الريفية المتواضعة، كل ذلك منحني قدرة على التواصل مع البشر من مستويات شتى. لكن هذا شيء وتسلل «الخطابية» إلى كتاباتي شيء آخر. لذلك توقفت عن الكتابة لبعض الوقت. وحين تأملت الأمر أدركت أن الخطاب النقيض يحاول أن يغزوني من داخلي بالتأثير السلبي على بنية خطابي، وهو تأثير يمكن أن يتمدد تمدداً سرطانياً ليصيبه بالشلل.

وحين التقيت بالدكتور محمد عمارة في حلقة من حلقات برنامج تليفزيون «الجزيرة» «الاتجاه المعاكس» في 31 ديسمبر 1996، كنت سعيداً أنه لم ينجح في استدراجي إلى منازلته بنفس أسلوبه الخطابي العالي النبرة، الذي يمط فيه الكلمات وينغّمها، مع أنه في فترات الفواصل الإعلانية كان يتحدث بإيقاع الحديث العادي والمألوف. وكنت أسأله ضاحكاً عن سر التغير الذي ينتابه فجأة مع دوران الكاميرا، وأسأله لماذا لا يتحدث مثل عباد الله جميعاً، ولدهشتي كان رده إنها عادة من تأثير ممارسته لخطبة الجمعة في مسجد قريته. لكن خلف ذلك كان يكمن سعي عمارة للانتصار على خصمه بأي طريقة وبأي ثمن، في ذلك النوع من المبارزات، ولم يقتصر الأمر على استخدام هذا الأسلوب الخطابي التنغيمي. فعمارة طار من «القاهرة» إلى «قطر» مرتدياً جلباباً ومتدثراً بعباءة ممسكاً بمسبحته بين أصابعه طوال الوقت. ولما كانت تلك أول مرة أراه فيها بهذا اللباس وكنت قد تعودت رؤيته باللباس المعتاد ـ يسمونه الغربي الآن ـ لم أستطع أن أخفي اندهاشي، فحاول من جهته أن يبرر ذلك بأن هذا الزي ملائم أكثر للراحة في السفر، ولم أتردد في أن أقول له مبتسماً، لقد بدأنا النزال بالفعل يا دكتور عمارة. مفهوم أن الزي والسمت والشارة كانت عناصر في خطاب عمارة تتساند مع أسلوبه الخطابي ونبرته التنغيمية لتساعده

فيما ظن أنه سيكون انتصاراً إعلامياً ساحقاً. حين تمسكت بأسلوب الحوار الهادىء والنبرة المتزنة أدركت أنني نجحت في التخلص من التسلل الذي حاوله الخطاب النقيض ليغتال خطابي من الداخل. ويجرّه إلى ساحة تمّ رسم تفاصيلها مسبقاً[1].

---

(1) التقيت مع عمارة بالفندق قبل مغادرتنا للذهاب إلى الاستديو، كنت أنهي إجراءات المغادرة بعد مبيت ليلة واحدة، إذ عدت بعد البرنامج مباشرة إلى هولندا، التقاني بالأحضان والسلام الحار رغم عدم وجود علاقة شخصية، سوى لمساجلات الفكرية. وحدثني عن ضرورة إيجاد مخرج من المشكلة لكي أعود للوطن ولجامعتي وطلابي، وقال إنهم (هكذا تكلم بصيغة الجمع ولم أسأله من هم هؤلاء الذين يتحدث باسمهم) يعتقدون أن أفضل السبل لتحقيق ذلك هو أن أنشر بياناً يتضمن فيما يتضمنه أنني لم أقصد بما كتبت المعاني التي تبادرت إلى الأذهان وأثارت كل هذه الإشكاليات، وأنني حسما للأمر وإثباتاً لحسن النية سأقوم بانتزاع العبارات الموهمة من كتبي في الطبعات الجديدة. هذا البيان يعرض على فضيلة الإمام الأكبر الشيخ الطنطاوي وهو رجل كما تعلم ـ يواصل عمارة اقتراحهم ـ مستنير وعادل فلعله يقوم بإصدار بيان من جهته يصلح الأمور. سألته: هل تعتقد أن بياناً من شيخ الأزهر يلغي حكماً قضائياً أكدته محكمة النقض؟ فقال: هذه مجرد خطوة ثم ننظر في ما يمكن عمله بعد ذلك. في سيارة واحدة ذهبنا إلى مبنى التليفزيون فقلت له: لقد قرأت كتابك «التفسير الماركسي للإسلام»، ودَعْنا الآن من الكتاب ومناقشته فتلك قضية أخرى ليس هذا وقتها ولا مجالها، ولكني عاتب عليك وعلى ضميرك الفكري الذي سمح لك أن تختار توقيت نظر الدعوى أمام النقض لكي تساهم بدون قصد ـ وأنا افترض حسن النية دائماً ـ في تقديم أدلة إضافية للخصوم أو للقضاة. كان المفترض أن تؤجل ما أسميته «الحوار الفكري» إلى ما بعد حكم النقض درءاً للشبهة؛ فمن أعظم تقاليد التراث الإسلامي التعفف عن مساجلة المسجون أو المقيد بإجراءات قضائية. وحكيت له أنني رفضت المشاركة في االمهزلة التليفزيونية، التي أعقبت اغتيال الرئيس المصري السابق على أيدي عناصر تنظيم «الجهاد»، للحوار مع المعتقلين والمقبوض عليهم، وكان رأيي أن الحوار مع المسجون ليس في الحقيقة إلا «إملاء» للرأي و«فرضاً» لقوة المتحدث الذي أحضرته وزارة الداخلية من بيته إلى «السجن» ـ حيث تسجل الحوارات ـ مستريحاً مهندما وسيما في عربة مكيفة الهواء، بينما أُخرج الآخر من الزنزانة. ومن المؤسف أن الدكتور عمارة بعد أن عاد للقاهرة أدلى بحديث لصحيفة تسمي نفسها «الحقيقة» ادعى فيه وقائع غير صحيحة بخصوص حديثنا الشخصي. والعبرة من هذه القصة والشاهد فيها أن البعض لا يحسون بانتصارهم (الذي تحقق بحكم محكمتَيْ الاستئناف والنقض) ولا يبتهجون به؛ لأنهم يعلمون أنه انتصار أشبه بالهزيمة، فالضحية التي ظنوها ستستسلم وتتراجع تبدو أقوى منهم ومن أكاذيبهم. هذا هو التفسير المعقول لحرص الإسلاميين على تفاوت اتجاهاتهم ـ من المؤسسة الرسمية المتمثلة في الأزهر والمفتي إلى المعتدلين من أمثال عمارة ـ على أن ينالوا انتصاراً آخر بتراجعي عن اجتهاداتي التي أعلنت مخلصاً أنها ـ شأن كل الاجتهادات البشرية الأخرى من عصر الصحابة حتى يوم الدين ـ عرضة للخطأ والصواب. وقد أكدت في حواراتي كلها أنني ـ على عكس البعض ممن يعطون لأنفسهم سلطة فوق سلطة البشر ويخلطون عن عمد وسوء قصد في أغلب الأحوال بين آرائهم وبين =

هذا الإحساس القائم على التجربة، لا على مجرد التأمل النظري، بحكم المواجهات المتكررة مع خطاب يركّز سعيه على استخدام الافتراء وأساليب التحريض لتأكيد انتصاره، عمق وعيي بمسألة علاقات التأثير والتأثر (علاقات التناصّ بلغة علم الخطاب) بين الخطابات، وهو الوعي الذي يجده القارىء ماثلاً في فصول هذا الكتاب الماثل بين يديه، هل كان يمكن تحليل علاقات الحضور التي يمارسها خطاب «أبو حامد الغزالي» في خطاب «ابن رشد» دون التنبه لهذا البعد المشار إليه تنبهاً عيانياً؟ وهل يمكن فهم خطاب التنوير الحديث والمعاصر دون تأمل علاقات الحضور اللافتة للخطاب النقيض؟ وهل يمكن عزل عمليات التسلل تلك عن سعي الخطابات لاكتساب مشروعية تمنحها سلطة ما تتجاوز سلطة الخطاب ـ بما هو خطاب ـ في سياق اجتماعي تاريخي ثقافي تمارس فيه السلطة السياسية أبشع أنواع القمع ضد أي خطاب لا يتماهى تماهياً تاماً مع منطلقاتها الايديولوجية؟

هكذا تتحرك فصول القسم الأول من الكتاب «المثقف العربي والسلطة» على هذين المحورين. في الفصل الأول «خطاب التنوير بين حق المعرفة وضغوط الخطاب النقيض» يكون موضوع التحليل مادة تراثية مستفادة من خطابين نقيضين: خطاب «ابن رشد» وخطب «الغزالي»، كلاهما كان في حالة تماس مع السلطة، وكلاهما سعى بأدواته الخاصة ليكون «الخطاب» بألف ولام العهد؛ أي الذي لا خطاب صحيحاً سواه.

ويتحرك الفصل الثاني «زكي نجيب محمود وغربة الروح» إلى خطاب التنوير الحديث، وهو خطاب تأثرت أدواته التعبيرية كما تأثر جهازه المفاهيمي ومقاربته التحليلية بأدوات وآليات خصمه. وهذا أمر ليس مستغرباً بحكم ما سبقت الإشارة إليه من طبيعة التحدي الذي كان على الخطابات مواجهته.

في الفصل الثالث «السعي إلى تلويث خطاب النهضة» يتم تناول بُعْد آخر من أبعاد العلاقة بين الخطابات من خلال تحليل خطاب عمارة عن كتاب علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم»، وخطاب عمارة يمثل وجهاً آخر لعلاقة الخطابات، هو الإنقلاب من إطار خطاب للإندماج في نمط خطاب آخر. وإذا كان

= الدين ذاته ـ لا أتمسك بالرأي إذا تبين لي وجه الخطأ، وهو ما لم يحدث حتى الآن في هذا الضجيج العالي والجعجعة التي لا «طحن» فيها.

الفصل الثاني قد تعرض في خاتمته للمحاكمة التي أجراها عمارة لفكر زكي نجيب محمود، فإن هذا الفصل يشكف أن عمارة يحاول في الحقيقة أن يعلن «توبة» صريحة عن خطابه قبل الانقلاب الذي أصابه، ومن الطبيعي أن يكون كتاب علي عبد الرازق، الذي احتفل به عمارة في ماضيه احتفالاً مشهوداً، هو حائط «توبته»، ولأن التوبة ليست توبة نصوحاً؛ لأن عمارة يتأرجح تحت يافطة «المفكر الإسلامي المستنير، يحاول عمارة جهده أن يبرىء علي عبد الرازق من «جريمة» تأليف الكتاب ليلصقها ـ على طريقة «شارلوك هولمز» و«أجاثا كريستي» بطه حسين.

أما الفصل الرابع «محمد أركون والبحث عن ألسنية جديدة» فيتناول بالتحليل بعض «الترضيات» التي يحس الخطاب العلمي أن عليه أن يقدمها للحفاظ على موقعه الشرعي داخل الثقافة. ولا شك أن خطاب محمد أركون في تناوله لإشكاليات التراث والفكر الإسلامي المعاصر يمثل موقعاً متوسطاً بين الخطاب الغربي / الاستشراقي وبين الخطاب العربي الإسلامي، وهو يحاول بشكل واع لافت للنظر أن يمارس نقداً لكلاً الخطابين يمكنه من الاستقلال عن كليهما، لكنه يحاول أيضاً أن يؤكد انتساب خطابه لأفق خطاب الفكر الإسلامي النقدي الناهض، ومن أجل ذلك لا بد من بعض «الترضيات الضمنية» حسب تعبيره هو.

يضيف القسم الثاني من الكتاب «التراث والتأويل» بعداً ثالثاً للبعدين السالفين، يتمثل في حقيقة أن الخطابين المتصارعين ـ إلى حد النفي المتبادل باستخدام رصاص التكفير الديني وتهمة «الخيانة الوطنية» أحياناً ـ لا يتناولان فقط نفس الإشكاليات في مواجهة ذات التحدي، بل هما مسجونان داخل نفس النفق المظلم الذي حصر سؤال «النهضة» في بعد «الدين» وحده. كان التحدي الذي مارسه الخطاب الأوروبي ـ إلى جانب التحدي العسكري الماثل في الاحتلال والهيمنة السياسية والاستغلال الإقتصادي ـ يحمّل «الإسلام» مسؤولية التخلف الذي مكّنه من السيطرة على مجمل بلدان العالم الإسلامي. نرى ذلك ماثلاً بوضوح في كتابات «هانوتو» و«آرنست رينان» وغيرهما. وفي استجابة الخطاب العربي الإسلامي للرد على ذلك التحدي ومواجهته اتخذ هذا الخطاب موقع الدفاع عن الإسلام، مستسلماً لوهم الرابط الميكانيكي بين الدين ومقولتي «التقدم» أو «التخلف». وكان من شأن الموقف الدفاعي أن يخلق تيارين يتأسسان على منطق الارتباط «العلّي» بين الدين وعوامل التقدم والتخلف: التيار الأول يرد أسباب تخلف المسلمين لا إلى الدين نفسه، بل

إلى سوء الفهم والتفسير. وذلك هو تيار الإصلاح الديني المتمثل في خطاب الأفغاني ومحمد عبده وغيرهما، وهو التيار الذي رأى في حُسْن الفهم وصواب التأويل طريقاً إلى الإصلاح والتقدم على كل المستويات الإجتماعية والإقتصادية والسياسية. أما التيار الثاني فهو التيار الذي يرد التخلف إلى البعد عن نهج الإسلام وطريقة السلف، وينادي بالعودة إلى الدين وسنة السلف الصالح حتى يعود للأمة مجدها الغابر. ودون التقليل من شأن كثير من الفروق التي تفصل بين التيارين، من السهل ملاحظة أن التيار الأول تيار الإصلاح الديني يسعى، بالتأويل العقلاني للنصوص الدينية والتراثية لفتح المعنى الديني ليستوعب كثيراً من منجزات العصر في كل المجالات، في حين يهتم التيار الثاني بتثبيت المعنى الديني ويسعى لإعادة صياغة الواقع الاجتماعي ليتلاءم مع المعنى والتأويل التراثيين. ورغم أن هذا الفارق يحصر الخلاف في مسألة المعنى، أي في قضايا التفسير والتأويل، فإنه يلخص كل الفروق الأخرى: يلخص الفارق بين خطاب منفتح نحو الآخر ويقبل التعايش معه والإفادة من منجزاته وبين خطاب منغلق يحصر الهوية في الماضي الذي يسعى لاستعادته بشتى الطرق والأساليب، كما أنه يلخص كذلك الفارق بين خطاب يسعى لتغيير الوعي بالمنطق والبرهان والحجة وأساليب الإقناع المعرفي وبين خطاب يسعى لتغيير الواقع بالقوة.

ومن الضروري الإشارة هنا إلى أن الخطاب السلفي ـ الذي تطور في اتجاه مزيد من الانغلاق والتوتر الحركي إلى محاولة تغيير الواقع بحدّ السيف لا بقوة الكلمة ـ كان مضمراً في خطاب مؤسسي حركة «الإصلاح الديني». فبينما كان الأفغاني يقوم بدور الثائر المحرِّض، بل والمتآمر أحياناً، كان عبده قد قنع بدور المصلح بعد أن لعن الساسة والسياسة بعد فشل الثورة ووقوع مصر تحت وطأة الاحتلال البريطاني. وفي خطاب عبده نلمح تجاور النقيضين، ومن خطابه انبجس التياران المشار إليهما.

قام محمد رشيد رضا ـ شريك عبده في «المنار» ـ بدور لافت في تعميق المنحى السلفي، خاصة في سياق إلغاء الخلافة وصدور كتاب علي عبد الرازق، وذلك بعد عام واحد فقط من صدور أول دستور مدني حديث في مصر. كان الجدل صاخباً بين أنصار الدولة الدينية وأنصار الحكم المدني، وبعد أعوام أربعة قام حسن البنا بتأسيس جمعية «الإخوان المسلمين». لذلك رأينا أن يكون الفصل الأول من هذا القسم الثاني عن موضوع السلطة «العقل العربي بين سلطتي الدين والسياسة» لنشير

إلى مدى تأثير السلطة على الثقافة وسعي الفكر العربي لمحاباة السلطة وتبرير أفعالها منذ الخلاف العلوي/الأموي حتى استخدام الدين في تأكيد أفكار الاشتراكية في الزمن المعاصر، وما نتج عن هذه الطريقة في استخدام النصوص من تشوّهات. ويتناول الفصل الثاني من الكتاب «إشكالية الخلافة بين التاريخ واللاهوت»، وهو يكشف حقيقة أن الصياغات اللاهوتية لمسألة «وجوب الخلافة» ـ الإمامة العظمى حسب تعبير رشيد رضا ـ كانت صياغات تبريرية لواقع الممارسة السياسية التاريخية، ولم تكن بأي معنى من المعاني استنباطاً من دلالة النصوص الدينية.

ولأن إشكالية العلاقة بين «الدين» و«المجتمع» تم اختزالها في شكل علاقة ميكانيكية، يقوم فيها الدين بدور «الفاعل» ويكون فيها المجتمع «مفعولاً به» سلبياً، صار «التأويل» و«التأويل المضاد» هما أساس بنية الخطابات. ولأن التأويل يتناول النصوص الدينية الأصلية كما يتناول النصوص التراثية فقد خصصنا الفصل الثالث لمناقشة «إشكالية التراث بين التجديد والترديد»، بينما تناولنا في الفصل الرابع «إشكالية التأويل لدى الحركات الإسلامية»، إن إشكالية التأويل ونقيضه «التأويل المضاد» مبنية على فرضية العلاقة الميكانيكية بين «الدين» و«المجتمع»، وهي العلاقة التي تتجاهل أن الدين عنصر جوهري من عناصر البناء الإجتماعي، عنصر ضمن عناصر أخرى تند عن الحصر، وتعتبر الدين وحده «العلة» الوحيدة لتحقيق التقدم أو إحداث التخلف. من هنا يعتمد التأويل ونقيضه المضاد نمطاً من الإجتهادات الجزئية التي لا تطرح أسئلة جوهرية حول طبيعة النصوص وتاريخها وبنيتها الدلالية وسياقها المعرفي. من أجل ذلك رأينا أن يطرح الفصل الخامس «المقاصد الكلية: مشروع قراءة جديدة» اقتراحاً مبدئياً لإعادة النظر في صياغة «المقاصد» وفق منهج في القراءة يتناول النصوص في سياقها التاريخي ومن خلال بنيتها الكلية. لقد صيغت «المقاصد» التراثية انطلاقاً من «الحدود» الخمسة: حد الزنا (حفظ العرض) وحد السرقة (حفظ المال) وحد القتل (حفظ النفس) وحد الخمر (حفظ العقل) وأخيراً حد الردة (حفظ الدين)، فهل تنحصر مقاصد الشريعة في قانون «العقوبات»؟ البعض يريد ذلك، رغم أن بعض تلك الحدود، حتى في حدود التطبيق التاريخي لها، ما تزال مشروعيتها الدينية محل تساؤل، هذا فضلاً عن أن بعضها الآخر صناعة فقهية خالصة، واجتهاد قانوني دنيوي بحت.

القسم الأول

المثقف العربي والسلطة

تمهيد

العلاقة بين المثقف والسلطة علاقة إشكالية بصفة عامة في تاريخ الفكر الإنساني، ويكفي لبيان إشكاليتها الإشارة إلى موقف سقراط من الحكم عليه بتناول «السم» نتيجة اتهامه بإفساد عقول الشباب. إن رفض سقراط الهرب ـ وكان سهلاً ميسراً ـ وإصراره على إظهار احترام السلطة أمر يجب أن يلفت انتباهنا إلى بُعد «توقير» السلطة واحترامها عند ذلك الفيلسوف حتى لو تعارضت قراراتها مع «الحقيقة» كما يراها الفكر الفلسفي.

لكن الإشكالية أكثر تعقيداً حين ننتقل إلى تاريخ الفكر العربي، وهنا لا بد من طرح بعض التعريفات الأولية لمفهومي «المثقف» و«السلطة» وذلك قبل الدخول إلى طرح بعض الأفكار عن العلاقة بينهما. «المثقف» هو الإنسان المنخرط ـ بطريقة أو بأخرى ـ في عملية إنتاج الوعي.

في مقابل المثقف ـ منتج الوعي ـ يقف رجل السلطة القابضة على زمام حركة المجتمع عن طريق التحكم في القرار التنفيذي والقدرة على استخدام ثمرة جهد المثقف وتوظيفها لتكريس سلطته وإعطائها مشروعية. وهذا البُعد يبرز لنا الجانب التأسيسي لعلاقة المثقف بالسلطة، وأعني بالجانب التأسيسي حاجة السلطة السياسية إلى تأكيد مشروعيتها بالإستناد إلى نمط من المشروعية السيادية العليا، أي المشروعية السيادية التي تتجاوز ممارساتها الجزئية وفعاليتها التاريخية الاجتماعية.

إنها محاولة السلطة لتجاوز تاريخيتها ورهاناتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لكي تنغرز في «الأبدية» و«الديمومة». و«الفكر» بكل أنماطه هو أداتها لتحقيق هذا الانغراس والتعالي. وغني عن البيان أنه في المجتمعات التي تأسست فيها حركة

الفكر والإبداع والعقيدة لا نجد هذا الهاجس المدمر بالدرجة نفسها عند رجل السلطة. فقد تم فض الاشتباك «السُري» بين السلطة والمثقف وتبلورت أنماط أخرى من العلاقات التي تحتاج للتحليل في تلك المجتمعات.

في تاريخنا العربي ما زال الاشتباك قائماً وماثلاً بأشكال مختلفة، وهنا لا بد أن نتعرض لكشف أسباب التعارض التي يمكن أن تنشأ بين المثقف والسلطة.

يجب ألا ننسى الآن نمط المثقف الذي يمنح السلطة السياسية ـ واعياً أو غير واع، طائعاً أم مجبراً ـ مشروعية السيادة العليا التي تتوق إلى ترسيخها. والتعارض إنما ينشأ بين المثقف المتمرد / الثوري وبين السلطة، بسبب عزوفه عن الانخراط في إنتاج وعي يرسخ السيادة العليا للسلطة.

وقبل أن نكشف عن تلك التعارضات في سياق التاريخ نشير إلى «جوهرية» التعارض بين الوعي والسلطة: الوعي بما هو وعي (جمالي، فكري أو ديني) يتحرك صوب محاولة اكتشاف «الحقيقة» في تجلياتها ومظاهرها المتعددة. ومع أن الوعي ذاته ظاهرة تاريخية، وعلى رغم أنه يتوصل في حركته الدائمة إلى الكشف عن حقائق ثقافية تاريخية، فإن هدفه الأسمى يكمن في الرغبة الدائمة في تجاوز ما تم اكتشافه والتحرك إلى قارة «المجهول» في الفكر والإبداع، أي أن الوعي ـ بعبارة أخرى ـ نشاط وفعالية متحركة لا تؤمن بالثبات والاستقرار، لكن السياسة ـ محور نشاط السلطة وفعاليتها ـ تتحرك دائماً في محور الثبات والاستقرار، لذلك ينصرف اهتمامها في الفكر والإبداع إلى ما يحقق هذه الغاية، التي تفضي إلى تكريس مشروعيتها السيادية العليا. وكل فكر أو إبداع يناهض هذه الغاية يتم تهميشه في أحسن الأحوال إن لم يتم اغتياله وتصفيته نهائياً.

والتعبير عن هذا التعارض بلغة الفلسفة يمكن أن يكون على النحو التالي: إن مفهوم الحقيقة عند المثقف الحقيقي يتعارض مع المفهوم نفسه عند رجل السلطة والسياسة. الحقيقة عند رجل السلطة أو السياسة تكون كذلك، أي تكون حقيقة لأنها نافعة ومؤثرة وقادرة على تحقيق أهداف الاستقرار والثبات.

من هذه الزاوية يمكن أحياناً أن نجد نماذج لرجل السلطة حامي حمى الحقيقة (المأمون الخليفة العباسي وعقلانيته واستخدام الفكر الاعتزالي)، لكن علينا هنا أن ندرس الكيفية التي يوظف بها رجل السياسة الحقيقة تلك توظيفاً سياسياً نفعياً يحرمها من أن تترسخ في الوعي الشعبي بوصفها حقيقة.

وعلى عكس المفهوم النفعي البراغماتي للحقيقة عند رجل السلطة تكون «الحقيقة» عند المثقف نافعة لأنها حقيقة، وليس لأية غايات نفعية مباشرة ترجى من ورائها. إنها نافعة لأنها تخلق وعياً وتتجاوز اللحظية السياسية وتتخطى حدود الاستخدام البراغماتي. لكن هذا الفصل التام بين مفهومي «الحقيقة» عند كل من المثقف ورجل السلطة لا يعني ما يمكن أن يتبادر إلى الذهن من فصل تام بين الفكر والسياسة بوصفهما نشاطين مستقلين.

يقع الفصل بين «الفكر» كفعالية تسعى نحو المزيد من «الحقائق»، وبين السياسة كفعالية لتحقيق الممكن، فما يصلح للاستخدام انطلاقاً من مبدأ الغاية تبرر الوسيلة، وهو مبدأ من مبادىء السياسة وتثبيت السلطان، يتعارض مع الفكر بما هو سعي علمي يتجاوز إطار التبرير والنفعية، ويسعى إلى والتفسير والتقييم.

لكن بعيداً عن هذا التعارض يمكن القول إن كل فكر يتضمن نمطاً من الممارسة السياسية بالمعنى العام، لأن الفكر لا يتم إنجازه خارج نسق العلاقات في التشكيلة الاجتماعية التي تؤطرها ثقافة بعينها.

وهنا نصل إلى التميز بين نمطين من المثقفين: المثقف التبريري الذي يدور في فلك النفعي والسياسي المباشر، والمثقف الذي يهتم بالتحليل والتفسير من دون أن ينخرط بشكل مباشر في مفهوم نفعية الحقيقة. ولا نقصد بالمثقف التبريري ذلك المثقف المتعاون مع السلطة والخادم لها، والمنتج لفكر ذي مردود مباشر لتأييدها وإن كان هذا هو ما يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى. لا نقصد هذا النمط وحده، بل نضم إليه نمط مثقف المعارضة الذي يدور في فلك «النفعي» والبراغماتي أيضاً، ولكن من منظور سلطوي معارض للسلطة القائمة. أي إننا يجب أن نميز بين المثقف المنخرط في العمل السياسي المباشر اليومي، وبين المثقف المنخرط في العمل الثقافي والفكري والإبداعي من دون انعزال أو تعال أو تسام زائف.

نصل في ختام هذا التحليل للقضايا النظرية المرتبطة بعلاقة المثقف بالسلطة إلى تحديد الفرق بين خطاب المثقف المنتج للوعي وخطاب مثقف السلطة المنتج لخطاب السلطة. ويمكن تلخيص هذا الفرق بالقول إن خطاب المثقف الحقيقي خطاب مفتوح، أي غير دوغمائي، بمعنى أنه لا يرى أنه يمثل سلطة إطلاقية نهائية، إنه خطاب مفتوح لأنه نقدي في بنيته وقادر على تجاوز نتائجه، وذلك على عكس خطاب المثقف الآخر، مثقف السلطة، فهو خطاب مُغلق دوغمائي إطلاقي، يتضمن

مفهوم الدفاع عن حقيقة مطلقة في كليتها وشموليتها. هذا التمييز يتباعد بنا تماماً عن التمييز السائد بين «مثقف السلطة» و«مثقف المعارضة» بالمعنى السياسي الدارج، وهو يتيح لنا أن نضع التعارض الثقافي / الفكري بين نمطين من الخطاب، أو نمطين من الوعي، الخطاب المفتوح، وهو خطاب المعارضة بامتياز، والخطاب المغلق وهو خطاب السلطة بامتياز. إن الخطاب ـ أي خطاب ـ حين يتحول إلى سلطة، ولو كان في موقع المعارضة السياسية المباشرة، ينتهي إلى تكريس مفهوم «السلطة» في مجال الفكر والوعي والإبداع، وهو مفهوم أخطر بكثير من مفهوم السلطة السياسية.

الفصل الأول

مركزية الغزالي وهامشية ابن رشد
خطاب التنوير بين حق المعرفة وضغوط الخطاب النقيض(*)

تمهيد:

من الأقوال المأثورة عن الشيخ أمين الخولي رحمهُ الله أن الأفكار حين تجد في العقل خواء وتصادف في الدماغ خلاء تعشِّش وتستقر حتى ليصعب إخراجها وانتزاعها من العقل مهما كانت درجة زيفها. وتزداد حدة استقرار الأفكار في العقول والأدمغة عن طريق التكرار المستمر لها والتريدد الدائم الذي يحوِّل «موضوع» الفكرة إلى ما يشبه «العقيدة» الثابتة التي لا يجوز مناقشتها أو الاقتراب بمنهج التحليل النقدي من حدودها. وكثيرة في تاريخ ثقافتنا العربية الإسلامية هي الأفكار التي أنتجتها عقول بشرية، ولكنها تحولت بفضل التكرار والترديد، الذي من شأنه أن يخفي غيرها من الأفكار، ولو بالتشويه، إلى «عقائد» لا يمكن المساس بها.

لذلك ذهب الشيخ الخولي رحمه الله إلى أن منهج التجديد لا يستقيم ولا يصح إلا بعد «قتل القديم بحثاً»، لأن «التجديد» ـ دون فحص القديم فحصاً نقدياً ـ من شأنه أن يضيف أفكاراً إلى أفكار، فتتجاور الأفكار القديمة والأفكار الحديثة دون أن يزحزح الجديدُ القديمَ ويحلّ محلّه. من هنا يصح لنا أن نفهم عبارة «قتل القديم بحثاً» على أساس أن هذا البحث النقدي التحليلي للأفكار والمسلمات القديمة من شأنه أن يكشف عن جذور هذه الأفكار، ويفصح عن دلالتها في سياق تكوّنها التاريخي الاجتماعي، وبذلك يردها إلى أصولها بوصفها «فكرة» وليست «عقيدة».

(*) نشرت في مجلة «ألف» العدد 2 سنة 1996م.

وهذا النمط من البحث النقدي التحليلي ـ التفكيكي ـ يزيل عن الأفكار القداسة التي تراكمت حولها من جراء الترديد والتكرار، ومن جراء تشويه الأفكار الأخرى التي تخالفها وتدحضها. وفي عملية إزالة القداسة تلك نوع من «التفكيك» المعنوي الذي لا يغتال الأفكار، ولكنه يكتفي بردها إلى سياقها الذي يسمح للأفكار «الجديدة» بالقدرة على مناقشتها ومساجلتها على أرض «الفكر» وليس على أرض «العقيدة». وإذا تصارعت الأفكار صراعاً صحياً بأنه لا بد للجديد أن يزحزح القديم ويغيره أو يتجاوزه، أما تجاور «القديم» ـ الذي أحاطته القداسة بالترديد والتكرار ـ والجديد ـ الذي لا يزعم لنفسه أية قداسة ـ فأمر يفضي دائماً إلى تمكين «القديم» من إزاحة الجديد، بل وقتله قتلاً نهائياً، ناهيك باغتيال المفكر المجدّد.

والذي يسهِّل عملية «القتل» تلك، أن أنصار «التقليد» ومحاكاة القديم ينقلون الصراع دائماً من أرضه الحقيقية وميدانه الفعلي ـ أرض الفكر وميدان الصراع الفكري ـ إلى أرض «العقيدة» وميدان «الدين». وحين ينتقل الصراع هذه النقلة يصبح من السهل على أنصار القديم ممارسة ديماغوجية وعظية إنشائية تؤلّب العوام وتدفع بهم طرفاً في الخصومة. وعلاوة على تأليب العامة يستطيع أنصار القديم بدعوى الدفاع عن الدين والعقيدة تأليب كثير من المؤسسات الاجتماعية والتعليمية والتربوية، فضلاً عن المؤسسات الدينية دفاعاً عن أسس الكيان الاجتماعية ودعائمه المهددة بتلك الأفكار الجديدة «الإلحادية» أو «الشيوعية» أو «العلمانية»... إلخ تلك الأوصاف.

وهكذا يصبح «الجديد» دائماً في حالة دفاع عن النّفس، ويكون مطلوباً منه دائماً أن يثبت ويؤكد أن أفكاره لا تمس «الدين» ولا تطال قداسة العقائد الدينية. ومن شأن هذا الموقف الدفاعي السجالي أن يُدخل «الجديد» في دهاليز الديماغوجية الوعظية الإنشائية التي تخاطب العوام بلغتهم وعلى قدر أفهامهم، فينخرط المفكر في إنتاج خطاب ركيك سقيم ينطوي على «تراجع» و«استسلام».

إن دعوة أمين الخولي إلى «قتل القديم بحثاً» تمهيداً لأي تجديد تكتسب في سياق تاريخ ثقافتنا الحديث والمعاصر أهمية تتأكد يوماً بعد يوم رغم عدم الالتفات إلى دلالتها الحقيقية وذلك اكتفاء بوهم مجازيتها. وما تقوله العبارة ليس من قبيل المجاز وإن بدت كذلك، فالبحث التحليلي النقدي للأفكار القديمة، حين يزيل عنها القدسية المضافة إليها، يكون قد أزال عنها خطورتها على الوعي، ومن ثم على التقدم. إن الأفكار الثابتة التي اكتسبت من قدمها وكثرة ترددها قداسة ليست إلا قنابل

قابلة للانفجار، وما يقوم البحث النقدي التحليلي به إزاءها ليس إلا تفكيكها وإزالة خطرها. والأفكار حين يتناولها منهج البحث النقدي التحليلي يردها إلى سياقها في تاريخ الفكر، فتزول عنها «القداسة» التي تسمح لأنصار تقليد القديم بتفجيرها في وجه المجددين. هذا «قتل» حقيقي وليس مجازياً في مجال «الفكر»، إنه قتل بمعنى سلب «الحياة» وقضاء على «الحضور»، وإقصاء من مجال إلى مجال آخر، ومن «كون» إلى كون آخر.

إن «انفجار الأفكار» ليست بدورها عبارة مجازية، فقد شهدت مجتمعاتنا العربية الإسلامية انفجارات فعلية في الشوارع والطرقات منشؤها «أفكار» آمن بها بعض الشباب والفتية. ونحن لا ننكر أن الأفكار تنفجر في سياق بعينه ولا تنفجر في سياق آخر، مثلها مثل القنابل التي تحتاج إلى «الفاعل» الذي يقوم بنزع «المفجر» وإلقاء القنبلة. ولا نريد أن نناقش في سياقنا هذا مسألة الأدوار، من حوَّل «الفكرة» إلى قنبلة؟ ومن نزع «المفجّر»؟ ومن ألقاها؟ لأن هذا أمر يطول شرحه. كل ما نود قوله هنا إن ثمة أفكاراً تحولها «القداسة» الموهومة ـ بالقدم وكثرة الترداد والتكرار ـ إلى «قنابل» قابلة للإنفجار في سياق اجتماعي اقتصادي سياسي بعينه. وإن مهمة البحث التحليلي النقدي تفكيك هذه الأفكار ونزع «مفجّر» القداسة منها، وإعادتها إلى سياقها الأصلي بوصفها نتاجاً بشرياً تاريخياً. وهذا الفعل البحثي هو بمثابة «قتل» للخطورة المضمرة في تلك الأفكار، وتظل الأفكار موجودة وقائمة جزءاً من تاريخ الفكر بلا قداسة ولا قابلية للانفجار، ولا تجديد قبل هذه الخطوة الهامة: «قتل القديم بحثاً».

الهامش والمركز

من هذا المنطلق تحاول هذه الدراسة الاقتراب من بعض أفكار الفيلسوف الأندلسي ابن رشد. وثمة محاذير لا بد من ذكرها في هذا السياق، خاصة وأن استدعاء ابن رشد فكرياً وثقافياً يبدو لي في بعض جوانبه على الأقل محاولة لممارسة صراع إيديولوجي ضد تيار فكري سياسي، يدعي ممثلوه أنه التيار الوحيد الممثل للإسلام، مع أن إيديولوجيتهم الدينية مستمدة أساساً من الغزالي والأشعري وابن تيمية. لقد كان استدعاء المعتزلة في مرحلة الستينيات والسبعينيات تواصلاً مع إنجازات محمد عبده في القرن السابق محاولة لتأصيل مرحلة التحول الاشتراكي والعدل الاجتماعي وإقامتها على أصول تراثية. ومن الواضح أن عملية التأصيل تلك لم تنجح، وبرهان ذلك واضح على كل المستويات. ومع ذلك فاستدعاء ابن رشد

في سياق الصراع الراهن لن يكون أفضل من استدعاء المعتزلة في الستينات من حيث النتائج.

إذ يتم استدعاء ابن رشد، صانع التنوير الأوروبي ومحرّك سكون التفكير اللاهوتي المسيحي بترجمته من العربية إلى اللاتينية، بمنطق هذه بضاعتنا رُدَّت إلينا. وهذا بالضبط ما ينبغي التحذير منه. إن هذه البضاعة التي كانت تنتمي تاريخياً لسياق الحضارة العربية الإسلامية هي البضاعة غير النافقة، البضاعة التي زهد فيها الجميع. كان ابن رشد يمثل ثقافة «الهامش» بعد أن احتل الغزالي في القرن الخامس الهجري مركز هذه الثقافة على كل المستويات: اللاهوت والفلسفة وعلم أصول الفقه والتصوف. وبين «المركز» و«الهامش» دار صراع انتهى بطرد الهامش خارج الحدود، حيث وجد مناخاً قابلاً له إيجاباً وسلباً. وفي ذلك المناخ صار ابن رشد يعرف بـ«Averroës»، أي صار غربياً.

والسؤال الآن: من بالضبط الذي نستدعيه ليحدث التنوير الذي نتوق لتحقيقه؟ هل هو ابن رشد هامش الثقافة العربية الإسلامية في بُعدها التراثي، أم Averroës بكل ما أضافته إليه الشروح والتفسيرات والقراءات فطورته لتحقيق التنوير؟ في تقديري أن ابن رشد هامش التراث العربي الإسلامي ـ أي في صيغته التراثية ـ لن يفيدنا أكثر من الدخول في صراع إيديولوجي ضد ممثلي مركز ذلك التراث. والنتيجة معروفة سلفاً: حلقة أخرى من حلقات ممارسة الصراع على أرض «التراث»، يتمكن «المركز» فيها من إزاحة الهامش.

ولسنا كذلك نحتاج لمتابعة القراءة الأوروبية لابن رشد حذو النعل بالنّعل، لأننا في هذه الحالة سنستدعي Averroës، أي سنستدعي صيغة التنوير الأوروبي، وهي صيغة تتعرّض لنقد شديد ليس هنا مجال التعرّض له. إننا نحتاج لقراءتنا الخاصة التي لا تعني الانفصال التام والانعزال الكامل عن القراءة الأوروبية من جهة، ولا تعني من جهة أخرى فصم أواصر التداخل والاشتباك بين ابن رشد وسياقه العربي الإسلامي تاريخياً وحضارياً. وهذا يعيدنا مرة أخرى إلى مقولة أمين الخولي عن «قتل القديم بحثاً».

وهذا يقودنا إلى التحذير الثاني الذي نراه ضرورياً. وقبل أن نصوغ هذا التحذير لنحدد معنى أن ابن رشد كان يمثل «هامش» الثقافة العربية الإسلامية، فهناك مستويان لتحديد هذه «الهامشية»: مستوى الهامشية الفكرية والعقلية من جهة، ومستوى

«الهامشية» الاجتماعية والسياسية من جهة أخرى. هذا المستوى الثاني معروف بالنسبة لابن رشد من حقيقة أنه تعرّض للاضطهاد والإهانة، بعد أن كان يحتل على المستوى الوظيفي الديني مركز «قاضي قضاة قرطبة» في عصر يعقوب المنصور (580 ـ 595هـ) حتى صدرت الأوامر بإحراق كتبه. والسبب الذي يطرحه المؤرخون لهذا الاضطهاد المفاجىء أن يعقوب المنصور كان في حاجة إلى تأييد الفقهاء لكي يصل إلى تأييد العوام له في هذه الحرب. ويبدو أن «الثمن» كان ابن رشد الذي تمت محاكمته أمام جمع من أعيان قرطبة على هرطقته وإلحاده، وهي محاكمة انتهت بنفيه من قرطبة وإصدار الأمر بإحراق كتبه[1].

لكن الحرب فيما يبدو انتهت بين الخليفة وأعدائه مسيحيي إسبانيا، فألغى الخليفة أوامره السابقة، وأعاد ابن رشد إلى «البلاط». لكن حياة الفيلسوف لم تطل بعد ذلك كثيراً ولم يكتب الله له أن يتمتع بعودة الرضا السامي، فمات في مراكش في شهر صفر سنة 595هـ، ودفن هناك ثم نقل جسده بعد ذلك إلى قرطبة في مشهد وصفه محيي الدين بن عربي وصفاً مؤثراً في كتابه **الفتوحات المكية**[2].

---

(1) نقلاً عن **دائرة المعارف الإسلامية** (الطبعة الحديثة) المجلد الثالث، مادة ابن رشد. ومن الضروري هنا الإشارة على سبيل الاعتذار إلى ذلك الاعتماد على **دائرة المعارف الإسلامية** من جهة، دون العودة إلى المصادر، وكذلك الاعتذار عن استخدام طبعات قديمة جداً لبعض كتب ابن رشد، خاصة كتاب **تهافت التهافت**. وبخصوص هذا الكتاب الأخير فالطبعة التي اعتمدت عليها من السوء لدرجة أنها أحوجتني في كثير من الأحوال للعودة إلى الترجمة الإنجليزية للكتاب ـ والتي سأشير إليها من بعد ـ من أجل التأكُّد من صحة قراءتي للنَّص. ولعل القارىء سيسامح كل تلك المحظورات التي أباحتها ضرورة بُعدي عن مكتبتي في سياق لا يحتاج لشرح أو إيضاح.

(2) أنظر: ابن عربي، **الفتوحات المكية** (بيروت: دار صادر، د.ت.) المجلد الأول، ص 153 ـ 154. هذا الموقف الذي حدث لابن رشد موقف متكرر في تاريخنا الثقافي الحديث: حيث تحدد احتياجات السياسة ـ إيديولوجيا ـ موقف السلطة السياسية من المثقف ومن الفكر، فأبو يعقوب يوسف ـ الخليفة السابق ليعقوب منصور ـ هو الذي شجّع ابن رشد على التعمق في «علوم الأوائل». وحين اشتكى من صعوبة ترجمات أرسطو إلى اللغة العربية وتناقضها أحياناً، كان ذلك بمثابة اقتراح إعادة ترجمتها أو شرحها شرحاً واضحاً مفصلاً. كان هذا الاقتراح موجهاً لابن طفيل الذي اقترح بدوره على تلميذه الشاب ابن رشد أن يقوم بذلك معتذراً بكبر سنّه. وهي المهمة التي تصدى لها الفيلسوف الشاب بكل الحماس والطاقة، **دائرة المعارف الإسلامية**، المجلد الثالث، مادة «ابن رشد».

وهذا الموقف شبيه إلى حد كبير بما يروى عن الخليفة العباسي المأمون الذي كان في =

هذا «التهميش» الاجتماعي والسياسي يتجاوب إلى حد كبير مع اختيار الفيلسوف ـ قصد أم لم يقصد ـ أن يصوغ أفكاره وينتج خطابه في سياق الشروح والتعليقات على أرسطو وشرّاحه من جانب، وعلى معاصريه وسابقيه من المتكلمين والفلاسفة المسلمين من جانب آخر. هكذا يبدأ ابن رشد حياته العلمية بالشروح والتلخيصات، وفي فترة متأخرة من حياته يبدأ في كتابة كتبه التي تحمل اسمه وحده. لكن هذه الكتب الأخيرة في التحليل الأخير ليست إلا مجموعة من الاستجابات لتحديات طرحها بشكل جوهري الإمام أبو حامد الغزالي. هذا واضح جداً في **تهافت التهافت** رداً على كتاب الغزالي **تهافت الفلاسفة**. كما هو واضح كذلك في **فصل المقال** و**مناهج الأدلة** اللذين يتردد فيهما اسم الغزالي أكثر من غيره.

وليس من الصعب تفسير هذا الاختيار عند ابن رشد، ذلك الاختيار المزدوج للانخراط في الاشتباك على مستوى الخطاب مع «علوم الأوائل» من جانب، ومع «علوم الشريعة» من جانب آخر، وهو اشتباك يجد تعبيره واضحاً في اجتماع شخصية «قاضي القضاة» وشخصية «الفيلسوف» في عقل واحد. إن شارح أرسطو الذي ختم شروحه بتفسيره الكبير لكتاب **ما بعد الطبيعة** هو نفسه الفقيه الذي كتب **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** في الفقه. وتفسير هذا «الجمع» ـ التركيبي إلى حد كبير كما سنشير في الفقرة التالية ـ يعكس «وعياً» بحالة «التهميش» التي تعانيها الفلسفة، ويعكس في نفس الوقت «أملاً» في تجاوز حالة التهميش تلك والتحرك إلى الاقتراب من دائرة «المركز».

لكن في هذا «الأمل» تحديداً يكْمُن «تهافت» الخطاب الذي قدمه ابن رشد، ذلك أنه في انخراطه السجالي ضد خطاب «المركز» ـ خطاب الغزالي بصفة خاصة ـ كان مضطراً، محكوماً بذلك «الأمل» في التحرك من الهامش، إلى تقديم بعض

= صف الفكر الاعتزالي إلى حد «التعصب» ومحاولة فرضه بقوة السيف، خاصة فيما يتصل بقضية «خلق القرآن»، هذا بالإضافة إلى حماس المأمون لتشجيع ترجمة كتب أرسطو. لكن النظام السياسي في سياق صراعاته الأيديولوجية يعود ليتنكّر للفكر الذي سبق له تشجيعه وتبنّيه. ويكفي إشارة إلى تكرار الموقف في تاريخنا الثقافي الحديث تذكر موقف النظام السياسي من رفاعة الطهطاوي. فهل نتعلّم من دروس التاريخ أم سيظل المفكر والمثقف واقعاً هكذا بين «الرضا» السياسي الذي يمنحه بعض «السلطة»، ثم ينزعها عنه ملقياً به في «منفى» الغضب؟ ناقشنا هذه القضية بالتفصيل في كتاب **النص، السلطة، الحقيقة** (بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط 1، 1995م)، «التمهيد»، ص 13 ـ 65.

التنازلات، أو لنقل بصيغة أخرى مستعيرين تعبير محمد أركون «بعض الترضيات»[3]. ويمكن القول هنا إن هذه التنازلات ـ أو الترضيات ـ أمر طبيعي في سياق الاشتباك السجالي بين أي خطابين. هذه الترضيات قدمها أبو الحسن الأشعري في خطابه ضد المعتزلة وذلك عن طريق توظيف «منهج المعتزلة» في الاستدلال وقياس الغائب على الشاهد. وهي نفس الترضيات التي نجدها في كتب الغزالي لكل من الفلاسفة والمتصوفة، وهي ترضيات ستتعرض لنقد شديد من جانب ابن رشد كما سنشير فيما بعد.

نقول إن هذا أمر طبيعي لسبب بديهي أن «الخطاب» ـ أي خطاب وكل خطاب ـ ليس خطاباً مغلقاً مستقلاً عن غيره من الخطابات في سياق ثقافي حضاري بعينه، ومهما تصاعدت آليات «الإقصاء» و«الاستبعاد» التي يمارسها خطاب ضد خطاب آخر، فإن حضور هذا الخطاب الآخر في بنية الخطاب الأول يمكن تتبعه على مستوى البنية والسرد، إن لم يكن على مستوى «المنطوق والمفهوم» كذلك. هذه الحقيقة البديهية البسيطة ترتد إلى حقيقة أن الخطابات ـ في سياق ثقافي حضاري بعينه ـ تشترك إلى حد كبير في طبيعة الإشكاليات التي تحدد منطوقها ومفهومها وبنيتها.

لقد سبّب ابن رشد ارتباكاً واضطراباً بين دارسيه بسبب هذا الاشتباك المزدوج مع خطابين، أحدهما «علوم الأوائل» وثانيهما «علوم الشريعة». لذلك راح كل فريق يفتّش عن «أفكار» ابن رشد الأصلية الحقيقية إما في ركام «الشروح والتفسيرات»، وإما في دهاليز السجال ومنحنياته. هكذا ذهب أرنست رينان الفيلسوف الفرنسي إلى أن كتابات ابن رشد الدينية لا تمثل فكره الحقيقي، لأنها كتابات كان الهدف منها مخادعة فقهاء المالكية وتحدِّيهم رداً على اتهاماتهم له. أما أفكار الفيلسوف الحقيقية فيجب البحث عنها ـ فيما يرى رينان ـ في شروحه لأرسطو، حيث كان ممكناً له أن يتخذ من نصوص أرسطو الأصلية «قناعاً» للتعبير عن آرائه وأفكاره.

وعلى عكس رينان يذهب آسين بلاثيوس في دراسته عن الفكر الديني الرشدي في كتابات توما الأكويني إلى أن أفكار ابن رشد الخاصة يمكن العثور عليها في

---

(3) هي «ترضيات» يعترف أركون أنه مضطر لتقديمها، انظر دراستنا: «اللغة الدينية والبحث عن ألسنية جديدة، قراءة في مشروع، محمد أركون». الواردة في مكان آخر من هذا الكتاب.

التهافت وفصل المقال ومناهج الأدلة. وهو رأي يوافقه عليه محرر مادة ابن رشد في **الموسوعة الإسلامية**.

هذا الارتباك والاضطراب في تحديد «الأفكار» الحقيقية لابن رشد نابع من تصور أن «الشروح» ليست «نصاً على نصّ» وأنها مجرد متابعة للنصّ الأصلي دون إضافة، وهو تصوّر غاية في السَّذاجة، لأنه حتى «الترجمة» ـ التي يفترض فيها الحرص على الدقة والإخلاص في نقل النصّ الأصلي من لغة إلى لغة أخرى ـ تمثل «نصّاً» له خصائصه المستقلة النابعة من طبيعة اللغة وما تعكسه من إطار ثقافي. هذا بالنسبة لمن قالوا إن أفكار ابن رشد الحقيقية تقع خارج الشروح. وخطأ هؤلاء الذين ذهبوا إلى أن «الشروح» تتضمن أفكار الفيلسوف الحقيقية ـ دون كتاباته الدينية ـ نابع من عدم إدراك أن «الخطاب» يمكن أن يتجلّى ويظهر من خلال أكثر من «قناة»، وليست الشروح إلا إحدى «قنوات» الخطاب، و«المساجلات» قناة أخرى لا تقل أهمية عن الأولى. ولكل قناة من قنوات الخطاب تأثيرها دون شك لا على بنية الخطاب فقط بل على منطوقه ومفهومه كذلك.

إن ابن رشد هو هذا العقل المولود في بيئة الأندلس، ملتقى العوالم والثقافات والأديان، هذه البيئة التي انتجت عقلانية ابن رشد وصوفية ابن عربي وإشراقية ابن طفيل في «حي بن يقظان»، الباحث عن الحقيقة وراء اللغات والأديان، الحقيقة كما يتوصل إليها الإنسان المتوحد معتمداً على حواسه وتجاربه وخبراته، منتقلاً من الحسي إلى العقلي، ومن العقلي إلى ما وراء المادة والعالم. هذا الإنسان القادر على المعرفة، والقابل للاختلاف النابع من اختلاف القدرات وتعددية النظر والتأويل، هو الإنسان الذي حرص ابن رشد على إبرازه وتأكيد وجوده.

إن ابن رشد الذي وجد في بيئة كهذه هو العقل الذي طردته الثقافة العربية الإسلامية، وتلقفته ثقافة أخرى كانت ناهضة، ليشرق بنوره في أنحائها ويساهم في تبديد ظلمات القرون الوسطى. وهو الذي اضطر ـ وتحت ضغط مركز الخلافة الإسلاميّة وسيطرة الخطاب الغزالي والأشعري ـ إلى تقديم الكثير من التنازلات و«الترضيات» التي سنكشفها في ما سيأتي. كما سنتحدث في قسم آخر من المقالة عن بعض انجازات ابن رشد العديدة والمهمة والتي نحتاج لإبرازها في أزمتنا الراهنة على جميع المستويات والأصعدة (سياسية واقتصادية وثقافية بل وحضارية). ولا شك أننا نحتاج إلى ابن رشد لاجتياز أزمتنا الثقافية والفكرية وللعمل على المشاركة في

صنع الحضارة الإنسانية. نحن بحاجة لاسترداد ابن رشد، ليس على طريقة «هذه بضاعتنا ردّت إلينا»، بل بمنطق استرداده مع ما اكتسبه في صيرورته التاريخية وتحولاته، وبمنهج مغاير للمنهج الذي أدى إلى تهميشه أولاً ثم طرده.

لذلك فإنني سأركز هنا على وجهين قد يبدوان متناقضين في قراءة ابن رشد إلا أنهما يلتقيان على الاعتراف بتنويرية وعظمة ابن رشد من جهة، ومدى قوة ضغط الخطاب النقيض من جهة أخرى.

ولعل في كل ما سبق ما يشرح ضرورة الوعي بأن خطاب ابن رشد الذي كان مهمشاً في سياق الثقافة العربية الإسلامية في بُعدها التراثي يمكن أن يظل «مهمشاً» في سياق الاستدعاء الحالي، سياق الصراع الايديولوجي ضد تيار فكري سياسي يستند إلى ما سبقت الإشارة إليه من «مركزية» النظام الفكري الذي يمثل الغزالي بؤرته. هذا إذا استدعى ابن رشد كما هو، وذلك هو التخوّف الذي يستلزم «الحذر». إن محاولة ابن رشد لتجاوز حالة «التهميش» للاقتراب من «المركز»، وهي المحاولة التي فرضت عليه بعض «التنازلات» أو «الترضيات»، ستكون هي ذلك «البعد» من خطابه الذي نتناوله في هذه الدراسة.

I

خطاب المركز: تبرير السياسي بالفكري

ربما كان علينا، قبل كشف «الترضيات» التي قدمها الخطاب الرشدي من الزاوية التي أشرنا إليها، أن نبين الكيفية التي استطاع الغزالي من خلالها أن يصوغ خطاباً صار هو «خطاب» السلطة بامتياز من جهة، وصار «خطاب» العامة بامتياز كذلك من جهة أخرى، وذلك من خلال بنيته المزدوجة. إن الشق الأشعري في خطاب الغزالي المتكلم والفقيه هو الشق الذي يساند السلطة السياسية ويبرر سيطرتها وهيمنتها الديكتاتورية إيديولوجيا. ويقدم الشق الصوفي ـ ببعديه السنّي والغنوصي المتلازمين ـ للعامة والخاصة على السواء «عزاء» تجابه به سطوة السلطة. هذا إلى جانب أنه يقدم للسلطة السياسية للدولة السنيّة كذلك سلاحاً إيديولوجيا في صراعها ضد سلطة الدولة الشيعية.

ولا غرابة بعد ذلك كله أن يكون خطاب الغزالي هو الخطاب المهيمن السائد منذ القرن الخامس الهجري وحتى الآن تقريباً. إن الإمام الغزالي هو «حجة الإسلام»، وهو لقب لم يحظ به غيره، وكتابه **إحياء علوم الدين** هو الكتاب الثاني بعد القرآن بالنسبة لكثير من المجتمعات الإسلامية، كما يظهر ذلك من كثرة الشروح والطبعات المختلفة والعديدة، بل والترجمات إلى أكثر اللغات. لقد أسس الغزالي ما أصبح يعرف باسم «الوسطية» في الفكر الديني، وهي «الوسطية» التي تماهت تماماً مع الإسلام نفسه في شعار «الإسلام دين الوسطية». لقد تم تعليق النظام الفكري للغزالي تعليقاً نهائياً بالقرآن الكريم نفسه، واعتبر قوله تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا﴾ (سورة البقرة، الآية: 143) تلخيصاً لأفكار الغزالي. وبعبارة أخرى صارت كلمة «وسطا» في الآية تعني «الوسطية» الفكرية، ذات الطابع الإيديولوجي الواضح، في فكر الغزالي.

كانت جهود أبي حامد الغزالي في القرن الخامس الهجري سيراً في نفس الاتجاه الأشعري، لكنه لم يكتف بمناهضة المعتزلة في مجال علم الكلام، بل ناهض

بالإضافة إلى ذلك «حلولية» المتصوفة، و«باطنية» الشيعة، و«زندقة» الفلاسفة. لكنه في كل ذلك اعتمد على الحلول «الوسطية» اتباعاً لمنهج الأشعري، حتى قال عنه ابن رشد: «إنه لم يلزم مذهباً من المذاهب في كتبه، بل هو مع الأشعرية أشعري، ومع الصوفية صوفي، ومع الفلاسفة فيلسوف»[4]. لقد اشتهر الغزالي في تاريخ الفكر الديني بأنه مؤسس مذهب «التصوف السني» الذي يوضع غالباً في علاقة تضاد مع «التصوف الفلسفي». وبعبارة أخرى يعتبر الغزالي ممثل «أهل السنة والجماعة» في مجال التصوف، الذي كانت قد سيطرت عليه «الحلولية» متمثلة في تصوف الحلاج الذي مَاهَى بين الذات الصوفية العارفة ـ العاشق ـ وبين الموضوع المعرفي ـ المعشوق، الذات الإلهية ـ فقال أبياته المشهورة:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا ... نحن روحان حَلَلْنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته ... وإذا أبصرته أبصرتنا

وهو القائل: «ما في الجبة إلا الله» بلسان الشطح وغلبة الحال.

وموقف الغزالي من هذا الشطح الصوفي يتسم بنوع من الدفاع الذي لا ينكر تلك الأحوال ولا ينكر من ثم دلالة تلك العبارات الشطحية، بل يرى أنها عبارات يجب أن تُطوى ولا تنشر وهو في هذا الموقف الدفاعي يستحضر دائماً أقوال الحلاج وعباراته ـ دون أن يصرح باسمه ـ الأمر الذي يلفتنا إلى حقيقة موقف الغزالي «الوسطي» من تصوف الحلاج «الحلولي». يقول:

> العارفون بالله ـ بعد العروج إلى سماء الحقيقة ـ اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق. لكن منهم من كان له هذه الحال عرفاناً علمياً، ومنهم من صار له ذلك حالاً ذوقياً. وانتفت عنهم الكثرة بالكلية واستغرقوا بالفردانية المحضة واستوفيت فيها عقولهم فصاروا كالمبهوتين فيه ولم يبق فيهم متسع لا لذكر غير الله ولا لذكر أنفسهم أيضاً، فلم يكن عندهم إلا الله، فسكروا سكراً دُفِع دونه سلطان عقولهم، فقال أحدهم: «أنا الحق»، وقال الآخر: «سبحاني ما أعظم شاني»، وقال آخر: «ما في الجبة إلا الله». وكلام العشاق في حال السكر يُطوى ولا يُحكى. فلما خفّ عنهم سكرهم وردوا إلى

(4) **فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، تحقيق عبد الكريم المرّاق (تونس: المنشورات للإنتاج والتوزيع، ط 1، 1991م) ص 81.

سلطان العقل الذي هو ميزان الله في أرضه، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل شبه الاتحاد مثل قول العاشق في حال فرط عشقه: «أنا من أهوى ومن أهوى أنا» ولا يبعد أن يفاجيء الإنسان مرآة فينظر فيها ولم ير المرآة قط، فيظن أن الصورة التي رآها هي صورة المرآة متحدة بها، ويرى في الزجاج الخمر فيظن أن الخمر لون الزجاج. وإذا صار ذلك عنده مألوفاً ورسخ فيه قدمه استغفر وقال:

رق الزجاج وراقت الخمر فتشابها فتشاكل الأمر
فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر[5]

وإذا كان الغزالي يقف هنا عند حدود «الدفاع» عن حالة السكر، وما تفضي إليه من شطح في الأقوال، معتبراً إياها حالة طارئة وهمية، فإنه في نصّ آخر من الكتاب نفسه ـ سابق على النصّ السابق ـ يرى أن ترقي العارفين من هذا العالم إلى عالم الوجود المحض هو بمثابة انتقال من «حضيض المجاز إلى يفاع الحقيقة»، وأنهم بهذا الترقي يكونون قد استكملوا معراجهم «فرأوا بالمشاهدة العيانية أن ليس في الوجود إلا الله تعالى وأن كل شيء هالك إلا وجهه، لا [بمعنى] أنه يصير هالكاً في وقت من الأوقات، بل هو هالك أزلاً وأبداً لا يتصور إلا كذلك، فإن كل شيء سواه إذا اعتبر من حيث ذاته فهو عدم محض»[6].

وكما يقول أبو العلا عفيفي:

وهكذا وصل الغزالي في نهاية تفكيره إلى نظرية أشبه ما تكون بنظرية وحدة الوجود، ومن العسير صرفها عن هذا المعنى إلا إذا اعتبرت أقواله من قبيل الشطح الصوفي، ولم يؤثر عن الغزالي أنه كان من أصحاب الشطحات. . . ولم نجد في كتب الغزالي الأخرى ـ فيما نذكر ـ مثل هذا التصريح بالوحدة الوجودية، وكل ما قال في **الإحياء**: «ليس في الوجود إلا الله وآثاره والكون كله من آثاره»، وفي ذلك اعتراف منه بوجود الكون إلى جانب وجود الله، وفيه إغلاق للباب في وجه وحدة الوجود. فهل نرى في **المشكاة** تحولاً في موقف الغزالي من الحقيقة الوجودية، وميلاً واضحاً نحو

(5) أبو حامد الغزالي، **مشكاة الأنوار**، تحقيق: أبو العلا عفيفي (القاهرة: دار المعارف) ص 57.
(6) السابق، ص 55.

نزعة الصوفية القائلين بوحدة الوجود؟[7].

وهكذا تسقط نظرية الباحثين في التصوف الإسلامي، والذين يميزون بين «وحدة الشهود» عند الغزالي و«وحدة الوجود» عند ابن عربي، على أساس أن الأولى لا تتعارض مع الشريعة والسنة في حين تتعارض معها الثانية[8].

ومن الضروري هنا أن نلاحظ أن الغزالي يمثل همزة الوصل بين «حلولية» الحلاج في القرن الثالث الهجري وبين «وحدة الوجود» عند إبن عربي في القرن السابع. ويمكن تفسير اللغة المتحفظة التي يستخدمها الغزالي خاصة في **إحياء علوم الدين** ـ وهو كتاب تعليمي كتب للعامة إذا قورن بـ**مشكاة الأنوار** ـ بمحاولة تفادي رد الفعل الذي كلّف الحلاج حياته. والغزالي على كل حال هو مؤسس مفهوم «المضنون به على غير أهله»، وهو مفهوم يجعل العرفان الصوفي شأناً من شؤون الخاصة لا يجب البوح به للعامة.

لكن الأهم من تفسير اللغة المتحفظة أن نلاحظ أن «وحدة الوجود» تمثل الامتداد الطبيعي والمنطقي «للصياغة الفلسفية» التي صاغها الغزالي للمقولات الأشعرية، خاصة ما يتصل منها بحقيقة الفعل الإلهي وذلك من جانبين: علاقته بالفعل الإنساني، وعلاقته بقوانين الطبيعة. عن علاقة الفعل الإلهي بالفعل الإنساني حاول الأشاعرة «التوسط» بين المعتزلة والجبرية من خلال مقولة «الكسب». لقد ذهب المعتزلة إلى أن الفعل الإنساني الاختياري «مخلوق» للإنسان، ولذلك يتحمل مسؤوليته ثواباً أو عقاباً. وهذه المسؤولية نابعة من صفة «العدل» الإلهي التي تحقق «الوعد» للمؤمن و«الوعيد» للكافر. أما الجبرية فقد قالوا إن الإنسان كالريشة في مهب الريح لا سلطة له على فعله لأن الله سبحانه هو الذي يخلق له الفعل كما يخلق له لونه وطوله وكل صفاته. ومقولة «الكسب» الأشعرية تجعل للفعل الإنساني جهتين، فهو مخلوق من جهة الله ـ فالله خالق كل شيء ـ و«مكتسب» من جهة الإنسان.

---

(7) **السابق**، مقدمة المحقق، ص 14 ـ 15.

(8) انظر على سبيل المثال: نيكلسون، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، ترجمة أبو العلا عفيفي (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1388هـ / 1969م) ص 125 ـ 126. وانظر كذلك: أبو العلا عفيفي، **التصوف: الثورة الروحية في الإسلام** (الإسكندرية: دار المعارف، ط 1، 1963) ص 185 ـ 187. وقد شايعهما في هذه التفرقة كثرة من الباحثين والدارسين، واستندوا إليها في تمييز «التصوف السني الشرعي» من «التصوف الفلسفي الحلولي».

لكن مبدأ «الاكتساب» يبدو منحازاً انحيازاً واضحاً للجبرية، وذلك رغم القشرة «الوسطية» التوفيقية. ومع تطور الفكر الأشعري في سياق تطور حركة الواقع والفكر انتهى إلى إهدار قانون «السببية» فيما يتصل بعلاقة الفعل الإلهي بقوانين الطبيعة. وكان هذا التطور من إنجاز أبي حامد الغزالي في **تهافت الفلاسفة**، حيث ذهب إلى أن الله سبحانه وتعالى هو «الفاعل» على الحقيقة في كل جزئيات العالم وأحداثه. إن معنى الفعل فيما يرى الغزالي «إخراج الشيء من العدم إلى الوجود بإحداثه»، ولما كانت «الأعراض» لا تبقى زمانين بل تفنى، فمعنى ذلك أنها بحاجة مستمرة إلى عملية «الإخراج من العدم». ومن الطبيعي بعد هذا التوحيد بين «الخلق» و«الفعل» أن ينكر الغزالي «الفعل الطبيعي»، وذلك لتجنّب الإيهام بأن الطبيعة «خالقة». إن وصف الطبيعة بأنها فاعلة تعبير متناقض من منظور الغزالي، لأن فعل «الإحراق» لا ينتج بالضرورة عن ملامسة النار للقطن مثلاً، فالعلاقة بين «النار» و«الإحراق» علاقة «لزوم» وليست علاقة «ضرورة». إنها أشبه بالعلاقة بين المصباح والضوء، أو العلاقة بين الشخص والظل، وهذه ليست علاقة «ضرورية» وليست من ثم «من الفعل في شيء» إلا على سبيل التوسع والمجاز.

وليس من الضروري فيما يرى الغزالي إذا قلنا إن الله سبب وجود العالم، وأن المصباح سبب وجود الضوء أن نستنتج من ذلك أن المصباح فاعل، ذلك أن الفاعل لا يكون «فاعلاً صانعاً» بمجرد أن يكون سبباً، ولكنه يكون فاعلاً لأنه سبّب الفعل «على وجه مخصوص» أي «على وجه الإرادة والاختيار»[9]. ومن هنا فإن الطبيعة لدى الأشاعرة: «ليست موضوعاً مستقلاً يمكن فهمه داخل حدوده الخاصة، بل كيان ناقص هش لا يمكن فهمه إلا بوصفه مجرد مجلي لقدرة مطلقة». وإذن فقد تبنى الأشاعرة تصوراً عن طبيعة مفتتة هشة تحتاج ـ على الدوام ـ إلى تدخل وعون من خارجها، وذلك إثباتاً لقدرة تتدخل وتهيمن على حساب قانون ثابت مطرد. إنها ـ في كلمة واحدة ـ «أنطولوجيا الخواء والتفتت». هكذا «أراد الأشاعرة بيان أثر القدرة الإلهية في أهم مقدور لها، وهو العالم الكبير، بعد تأكيدهم فاعلية هذه القدرة ـ بإطلاق ـ في العالم الصغير: أعني الإنسان»[10].

---

(9) انظر: أبو حامد الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق: سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، ط 4، 1966م) ص 135 ـ 136.

(10) علي مبروك، «الزمان الأشعري من الأنطولوجي إلى الإيديولوجي»، مجلة **ألف** (الجامعة =

هكذا تنتهي الرؤية الأشعرية للعالم إلى جعل الوجود الإلهي وجوداً مطلقاً ومهيمناً لا وجود إلا في ظله. ومن السهل بعد ذلك أن يلقى العالم كله في هوة «العدم» الأزلي، وأن يكون وجوده مجرد مظهر وتجلّ للوجود الإلهي لا يعني ثنائية أو كثرة. والحال كذلك، فليس من الصعب أن يكون أبو حامد الغزالي هو همزة الوصل بين الحلاج ـ الذي سيستشهد بأقواله، مبهماً اسمه غالباً ـ وبين ابن عربي الذي سيكثر من بعد بالاستشهاد بالأبيات التي استشهد بها الغزالي عن الزجاج والحمر للدلالة على خفاء «القديم» في «المحدث»:

فلا يعرف المرتدي إلا باطن الرداء ـ وهو الجمع ـ ويصير الرداء على شكل المرتدي. فإن قلت: واحد، صدقت، وإن قلت: ذاتان صدقت عيناً وكشفا ولله در من قال:

رق الزجاج وراقت الخمر فتشاكلا فتشابه الأمر

فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر

وأما ظاهر الرداء فلا يعرفه المرتدي أبداً، إنما يعرف باطن ذاته، وهو حجابه، فكذلك لا يعلم الحق إلا العلم ولا يحمده إلا الحمد وأما أنت فتعلمه بواسطة العلم وهو حجابك[11].

وليست «وحدة الوجود» عند ابن عربي إلا تطويراً للمفاهيم الأشعرية التي يصرّ على إيرادها في مفتتح كتابه **الفتوحات** ملخصة مختصرة، معتمداً في ذلك على كتاب أبي حامد الغزالي **الاقتصاد في الاعتقاد**[12].

هكذا تنتفي أسطورة «التصوف السني» عند الغزالي، وتنتفي معها «وسطيته» المزعومة، كما انتفت وسطية «الأشعرية»وظهر انحيازها للجبر والإرجاء، بل وللتشبيه كذلك. ولا يمكن أن ينكشف المشروع الفكري «الوسطي» انكشافاً تاماً إلا بتحليل آليات السجال «العقلي» التي قام بها أبو حامد الغزالي ضد المشروع الفكري «الشيعي» في كتابه **فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية**. ومن عنوان الكتاب ـ الذي اختصره المحقق على الغلاف في شطره الأول فقط **فضائح الباطنية** ـ ندرك أنه كتاب

= الأميركية بالقاهرة)، العدد التاسع (1989م)، ص 163 ـ 164.

(11) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، المجلد الأول، ص 64.

(12) **السابق**، ص 38.

سجالي يقوم على كشف عوار الفكر الباطني من جهة، وعلى إظهار فضائل الخليفة العباسي المستظهر بالله من جهة أخرى. ومعنى ذلك أن الغزالي في هذا الكتاب لا يحارب معركة فكرية خالصة دفاعاً عن الدين والعقيدة، بل يساهم بفكره وبقدرته العقلية السجالية في معركة سياسية. لقد قويت شوكة الشيعة في مناهضة النظام العباسي، وانبث دعاة الإسماعيلية من قبل الدولة الفاطمية في مصر للدعوة إلى الخليفة الفاطمي المستنصر بالله ضد الخليفة العباسي المستظهر بالله. وكانوا يعتمدون على عمليات «الاغتيال» التي راح ضحيتها كثيرون من رجال الحكم والسياسة، لعل أهمهم بالنسبة للغزالي «نظام الملك»، مؤسس المدرسة النظامية التي ترأسها الغزالي قبل أن يصيبه مرض «الحُبْسَة» المصحوب بآلام جسدية، وهي «الأزمة» التي جعلته يتخلّى عن كل شيء بحثاً عن طريق الخلاص كما شرح هو باستفاضة في **المنقذ من الضلال**.

ومن الهام هنا أن نتأمل سياق تأليف الكتاب من كلام الغزالي نفسه، حيث كان تأليفه استجابة للأوامر «الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية». ومن الهام كذلك أن نلاحظ طبيعة اللغة التي يستخدمها الغزالي في وصف الخليفة العباسي ونقارنها باللغة التي يستخدمها في وصف نفسه: «فإني لم أزل مدة المقام بمدينة السلام متشوقاً إلى أن أخدم المواقف المقدسة النبوية الإمامية المستظهرية ضاعف الله جلالها، ومدّ على طبقات الخلق ظلالها»، ويدرك الغزالي أن قدرته على خدمة الإمام النبوي المقدس لا سبيل إليها إلا في مجال «العلم» و«الفكر» الذي لا يتقن سواه. لذلك أصابته الحيرة في أي «علم» يُصَنِّف كتاباً يخدم به الحضرة المقدسة، لذلك جنح إلى التواني بسبب هذه الحيرة «في تعيين العلم الذي أقصده بالتصنيف وتخصيص الفن الذي يقع موقع الرضا من الرأي النبوي الشريف، فكانت هذه الحيرة تغبّر وجه المراد، وتمنع القريحة عن الإذعان والانقياد»[13].

هذا التوق إلى «الخدمة»، المقترن بكل أوصاف «التقديس» إلى حد الوصف بالنبوة، ليس أقل من توق «الشيعي» إلى خدمة إمامه بكل وسيلة. وهذه الأوصاف التي يضفيها أبو حامد على الخليفة العباسي ليست أقل من الأوصاف التي يُضْفيها الشيعة على إمامهم. من هنا تبرز سجالية الموقف الفكري للإمام الغزالي الذي طال

(13) أبو حامد الغزالي، **فضائح الباطنية**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1383هـ / 1964م)، ص 2 ـ 3.

تشوقه لخدمة الخليفة:

بتصنيف كتاب في علم الدين أقضي به شكر النعمة وأقيم به رسم الخدمة، وأجني بما أتعاطاه من الكلفة ثمار القبول والزلفة. . . حتى خرجت الأوامر الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية بالإشارة إلى الخادم في تصنيف كتاب في الرد على الباطنية مشتمل على الكشف عن بدعهم وضلالاتهم، وفنون مكرهم واحتيالهم، ووجه استدراجهم عوام الخلق وجهالهم، وإيضاح إغوائهم في تلبيسهم وخداعهم، وانسلالهم عن ربقة الإسلام وانسلاخهم وانخلاعهم، وإبراز فضائحهم وقبائحهم بما يفضي إلى هتك أستارهم وكشف أغوارهم. (الغزالي، **فضائح الباطنية**، ص 2 ـ 3).

هكذا يمكن القول إن تصدي الغزالي لمناهضة فكر الباطنية لم يكن موقفاً فكرياً بقدر ما كان إسهاماً سياسياً للدفاع عن حق الخليفة العباسي في الإمامة والذَّبِّ عن استقرار الوضع السياسي الذي كان يهدده «التطرف» الشيعي. لم يقْتصر الغزالي على مناهضة «التطرف» ـ وهي مهمة جليلة في ذاتها ـ بل انطلق إلى تبرير النظام القائم والدفاع عنه بنفس آليات الفكر الشيعي الباطني «المتطرف». وقد كان اختيار الغزالي تحديداً للقيام بهذه المهمة نابعاً من إدراك لقدراته الذهنية والعقلية وتبحُّرِهِ في علوم شتى تكاد تستوعب علوم الثقافة العربية الإسلامية كلها تقريباً. ولم يكن الغزالي غافلاً عن قدراته العلمية تلك إطلاقاً، لأنه حين راح يبرر لنفسه ضرورة الامتثال للأوامر «الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية» أعطى ثلاثة مبررات: مبرراً من جهة الآمر وهو الخليفة، وآخر من جهة المأمور به وهو الرد على الباطنية، والمبرر الثالث مبرر ذاتي راجع إلى نفسه وإلى قدراته العلمية النادرة. هكذا يتساءل مستنكراً:

وكيف لا أسارع إليه؟ وإن لاحظتُ جانب الآمر ألفيتُه أمراً مُبلِّغهُ زعيم الأمة وشرف الدين، ومَنْشَؤه ملاذ الأمم أمير المؤمنين، وموجب طاعته خالق الخلق رب العالمين، إذ قال الله تعالى: ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾؟ وإن التفتُّ إلى المأمور به فهو ذبّ عن الحق المبين ونضال دون حجة الدين، وقطع دابر الملحدين. وإن رجعتُ إلى نفسي، وقد شرفتُ بالخطاب به من بين سائر العالمين، رأيت المسارعة إلى الإذعان والامتثال في حقي من فروض الأعيان، إذ يقلُّ على ظهر البسيطة من يستقل في قواعد العقائد بإقامة الحجة والبرهان بحيث يرقيها من حضيض الظن والحسبان إلى

يفاع القطع والاستيقان، فإنه الخطب الجسيم والأمر العظيم الذي تستقل بأعيانه [كذا في الأصل وأظنها: بأعبائه] بضاعة الفقهاء، ولا يضطلع بأركانه إلا من تخصص بالمعضلة الزبّاء، لما نجم في أصول الديانات من الأهواء، واختلط بمسائل الأوائل من الفلاسفة والحكماء، فمن بواطن غيّهم كان استمداد هؤلاء فإنهم بين مذاهب ثنوية والفلاسفة يترددون، وحول حدود المنطق في مجادلاتهم يدندنون(14).

هذا الإحساس الطاغي بالقدرات العلمية التي يتمتع بها الإمام ـ مضافاً إليه إدراكه أن التصدي للضلال والإلحاد في حقه هو بالذات «من فروض الأعيان»، وليس من فروض الكفاية ـ كان كفيلاً بأن يحثَّ الإمام على تأليف هذا الكتاب دون انتظار للأوامر «الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية». أم تُرَى كان الإمام خائفاً متردداً أن تناله يد الاغتيال كما نالت نظام الملك وغيره من أعيان رجال الدولة وفقهائها، حتى حسم تردده وخوفه صدور الأوامر «الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية»؟! وما علاقة هذه الاستجابة السريعة ذات الطابع السياسي الواضح بأزمة الإمام الروحية النابعة من إدراكه أن كل نشاطه الفكري في التأليف والتدريس لم يكن مراداً به وجه الله تعالى كما قرر هو في **المنقذ من الضلال**؟! تلك كلها أسئلة نرجىء الإجابة عليها بعد الكشف عن نموذج واحد لتناقض الإمام في هذا الكتاب.

والنموذج الذي نختاره هو موقف الإمام من واحدة من أهم الأفكار الشيعية، تلك هي قولهم إن الإمامة بالنصّ وليست بالاختيار. وقد اعتمد الغزالي في إبطال هذه الفكرة على مجموعة من الحجج تتعلق كلها بنقد الأخبار التي يتعلق بها الشيعة للقول بإمامة علي بن أبي طالب «نصاً»، وهي نفس الحجج التي يستخدمها في إبطال قولهم إن الإمام لا بد أن يكون معصوماً من الخطأ والزلل والصغائر والكبائر. لكن الإمام حين ينتقل للتدليل على أحقية الخليفة المستظهر بالله بإمامة المسلمين دون غيره يكاد ينتهي في تحليله لهذه الأحقية إلى ما يتجاوز القول بالنص ـ قول الباطنية ـ إلى القول بالاختيار «الإلهي» المباشر. وبعبارة أخرى إذا كان الباطنية يقيمون مشروعية أئمتهم على «نص» من النبي عليه السلام، فإن الغزالي يقيم مشروعية إمامة المستظهر بالله على «الاختيار» المباشر من الله عز وجل.

(14) **السابق**، ص 3 ـ 4.

إن الإمامة، فيما يرى الغزالي، إما أن تنعقد بالنص أو باختيار المسلمين، ولأن القول بالنص باطل فلا إمامة إلا بالاختيار. لكن مسألة «الاختيار» تثير إشكالات لا حصر لها: اختيار من عامة المسلمين أم أهل الحل والعقد؟ وهل يصح الاختيار وتنعقد البيعة بكل المسلمين دون استثناء، أم بكل أهل الحل والعقد، أم يكتفي بالبعض من ذلك؟ وما قدر «البعض» الذي تكون مبايعته مبرراً لانعقاد الإمامة؟ تلك كلها إشكالات يحلها الغزالي بالتخلّي تماماً عن مبدأ «الاختيار» الذي واجه به مبدأ «النص»، وذلك استناداً إلى مبدأ جواز انعقاد الإمامة «بالشوكة» أي بالقوة والقهر والغلبة. لكنه يفعل ذلك بنفس المنهج الأشعري «الوسطي» ظاهراً، والمنحاز حقيقة، يقول:

> نعم! لا مأخذ للإمامة إلا النص أو الاختيار، ونحن نقول: مهما [= إذا] بطل النص ثبت الاختيار. وقولهم إن الاختيار باطل، لأنه لا يمكن اعتبار كافة الخلق ولا الاكتفاء بواحد، ولا التحكم بتقدير عدد معين بين الواحد والكل ـ فهذا جهل بمذهبنا الذي نختاره ونقيم البرهان على صحته. والذي نختاره أنه يُكْتَفَيَ بشخص واحد يعقد البيعة للإمام مهما [= إذا] كان ذلك الواحد مطاعاً ذا شوكة لا تطال ومهما كان مال [= وإذا مال] إلى جانبٍ مال بسببه الجماهير ولم يخالفه إلا من لا يُكْتَرث بمخالفته. فالشخص الواحد المتبوع المطاع الموصوف بهذه الصفة إذا بايع كفى[15].

ومن المؤكد أن الغزالي يعتمد في هذا الاجتهاد على بعض الحقائق التاريخية المنتزعة من تاريخ الدولة الإسلامية، فقد تم اختيار أبي بكر من جانب عمر بن الخطاب في اجتماع السقيفة، وتم اختيار عمر من جانب أبي بكر بالتعيين. أما اختيار الخليفة الثالث عثمان بن عفان فقد تم بانعقاد إجماع الستة الذين اختارهم عمر بن الخطاب لاختيار واحد منهم. ثم بدأ الصراع عقب مقتله والخلاف حول إمامة علي بن أبي طالب، حيث نازعه معاوية بن أبي سفيان حتى قتل علي وانعقدت الإمامة لمعاوية بمبايعة الحسن فيما عرف بعام الجماعة. ومنذ تلك اللحظة صار اختيار الخليفة يتم بآليات المبايعة الشكلية لمن يختاره الخليفة القائم بالأمر والذي يمتلك «الشوكة». هكذا كانت تقاليد تنصيب الأئمة في الدولتين الأموية والعباسية

(15) **السابق**، ص 176 ـ 177.

وراثة، وهي تقاليد لا تختلف كثيراً عن وراثة الإمامة في البيت النبوي عند الشيعة. الفارق بين الشيعة وبين السنة هو حرص الشيعة على ربط قضية الإمامة بسلطة أعلى هي السلطة الإلهية، وذلك من خلال القول إن الإمامة بالنَّص. وهذه السلطة العليا هي ما كانت تحتاجه دولة السنة في صراعها السياسي ضد خصومها الإسماعيلية.

لذلك حرص الإمام الغزالي على ربط «الاختيار» بالمشيئة الإلهية المطلقة، ولو كانت من طرف شخص واحد، ما دام يمتلك «الشوكة» التي تؤدي إلى طاعة الناس له. وهذا الربط إلى جانب اتساقه التام مع نهج التفكير الأشعري، الذي يرتهن كلا من الإنسان والطبيعة في أسر «جبرية» صارمة، يهدف إلى تأبيد الواقع التاريخي والسياسي وذلك عن طريق ارتهانه بدوره داخل سياج تلك «الجبرية»:

> اكتفينا بشخص واحد يبايع، وحكمنا بانعقاد الإمامة عند بيعته، لا لتفرده في عينه، ولكن لكون النفوس محمولة على متابعته ومبايعة من أذعن هو لطاعته، وكان في متابعته قيام قوة الإمام وشوكته. وانصراف قلوب الخلائق إلى شخص واحد أو شخصين أو ثلاثة، على ما تقتضيه الحال في كل عصر، ليس أمراً اختيارياً يتوصل إليه بالحيلة البشرية، بل هو رزق إلهي يؤتيه الله من يشاء. فكأنا في الظاهر رددنا تعيين الإمامة إلى اختيار شخص واحد، وفي الحقيقة رددناها إلى اختيار الله تعالى ونصبه، إلا أنه قد يظهر اختيار الله عقيب متابعة شخص واحد أو أشخاص. وإنما المصحح لعقد الإمامة انصراف قلوب الخلق لطاعته والانقياد له في أمره ونهيه. وهذه نعمة وهدية من الله تعالى[16].

هكذا ينتهي الإمام الغزالي إلى جعل خلافة المستظهر بالله اختياراً إلهياً، ما دامت خلافة انعقد الإجماع عليها ولو برجل واحد أمال الله له القلوب. لكنه لكي يفعل ذلك ألقى بالتاريخ كله في مجال «الاختيار الإلهي»، الذي لا يظهر للناس إلا بعد متابعتهم لشخص واحد أو أشخاص. وبذلك أسقط الغزالي قوانين الاجتماع البشري «ودفع الله الناس بعضهم ببعض»، وذلك بعد أن كان قد تم له إسقاط فاعلية الفعل الإنساني وإهدار قوانين الطبيعة. لقد أراد أن يناهض «الباطنية» ويبدّد مزاعمهم حول «النص» على الإمام وعصمته من الصغائر والكبائر، وحول وراثته للعلم النبوي دون حاجة إلى تعليم، لكنه انتهى إلى جعل المستظهر بالله فوق إمام الشيعة في كل

(16) السابق، ص 178.

تلك الجوانب:

ولما نسبونا [يقصد الشيعة] إلى أننا ننصب الإمام بشهوتنا واختيارنا، ونقموا ذلك منا، كشفنا لهم بالآخرة أنا لسنا نقدم إلا من قدمه الله، فإن الإمامة عندنا تنعقد بالشوكة، والشوكة تقوم بالمبايعة، والمبايعة لا تحصل إلا بصرف الله تعالى القلوب قهراً إلى الطاعة والموالاة، وهذا لا يقدر عليه البشر. ويدلّك عليه أنه لو أجمع خلق كثير لا يحصى عددهم على أن يصرفوا وجوه الخلق وعقائدهم عن الموالاة بالإمامة العباسية عموماً، وعن المشايعة للدولة المستظهرية ـ أيدها الله بالدوام ـ خصوصاً، لأفنوا أعمارهم في الحيل والوسائل وتهيئة الأسباب والوسائل ولم يحصلوا في آخر الأمور إلا على الخيبة والحرمان[17].

هل يمكن لنا بعد هذا التحليل المستفيض أن نقول إن وسطية الغزالي الأشعرية قد انتهت إلى نوع من محاولة الجمع بين «النقائض»؟ وهل نستطيع بهذا الاستنتاج أن نفسر حقيقة الأزمة العقلية والروحية التي مرّ بها الرجل وحسمت اختياره في «العرفان» بديلاً عن «البيان» و«البرهان» معاً؟ الحق أننا نستطيع أن نجيب بالإيجاب متفقين في ذلك مع محمد عابد الجابري الذي يرجع أزمة الغزالي:

إلى كونه وجد نفسه مضطراً لإبطال آراء يميل إليها أو يعتقد الصحة في بعض جوانبها. إن تحايله للخروج من بغداد (للتحرر من الارتباط بالدولة وأوامر الخليفة وضرورة الخدمة) بالتظاهر بالسفر إلى مكة للحج، بينما كان يعتزم المقام في الشام، إن تحايله ذلك لا يفسره إلا شيء واحد وهو أن أزمته كانت في الحقيقة أزمة الاختيار بين البقاء مرتبطاً بالدولة وبين التحرر منها[18].

لقد كان الجمع بين «البيان» و«البرهان» و«العرفان» في مشروع الغزالي الفكري يستهدف الدفاع عن المذهب الأشعري في علم الكلام والمذهب الشافعي في الفقه والرد على المذاهب الأخرى. وساعده على ذلك نوعان من التقارب، حدث أحدهما بين «العرفان»، المتمثل في التصوف، و«البيان»، خاصة بعد أن تحوّل التصوف إلى مؤسسات دينية اجتماعية يديرها شيوخ، وترعاها الدولة لتلتمس السند الشعبي منها

(17) السابق، ص 179.

(18) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي** (المركز الثقافي العربي ـ المغرب)، ص 280.

وبواسطتها[19]. أما التقارب الثاني فهو الذي حدث بين التصوف والتشيع خاصة بعد مقتل الحلاج في بداية القرن الرابع الهجري صلباً، حيث تبنى الفكر الصوفي بنية الفكر الإسماعيلي تبنياً شبه كامل مع استبدال «الولاية» بالإمامة، و«القطب» بالإمام، و«الأبدال» بالنقباء... إلخ[20]. هذا التقارب على مستوى البنية المعرفية بين التصوف والتشيع لم يمنع التقارب المضموني بين التصوف والسنة، وهكذا انحصر الصراع بين «البيان» السني و«العرفان» الشيعي دون «العرفان» الصوفي. وعلى ذلك كان الصراع «سياسياً» أكثر منه «معرفياً» وهو ما نلحظه بوضوح في كتاب **فضائح الباطنية**، حيث تم تتويج الخليفة العباسي المستظهر بالله إماماً اختاره الله يقف إزاء الإمام الشيعي الذي يستند إلى «النص» في مشروعية إمامته.

كانت وسطية الغزالي كما رأينا ـ بصرف النظر عن النتائج التي انتهت إليها ـ تتمتع بقدر لا يمكن إنكاره من الحيوية الفكرية والسجالية، حيث اجتمعت في منظومته الفكرية بالغياب، أو بالحضور، أو بالمساجلة، كل التيارات الفكرية الإسلامية، وتلاقت الأنظمة المعرفية الثلاثة الكبرى: البيان والبرهان والعرفان وهي في عنفوانها. لكن هذه الوسطية ذاتها قد أفضت إلى تبرير السياسي بالفكري، وجعلت المعرفي تابعاً للسياسي. وحدث ذلك كله في سياق انهيار اجتماعي وسياسي شامل أدى إلى نكوص العقل الإسلامي وتحصّنه وراء متاريس «السلفية»، دفاعاً عن وجوده ضد هجمات المغول والتتار ومحاولتهم تخريب الذاكرة الجمعية بتخريب المكتبات وحرق الكتب والمساجد... إلخ.

---

(19) **السابق**، ص 28.

(20) انظر: كامل مصطفى الشيبي، **الصلة بين التصوف والتشيع** (القاهرة: دار المعارف، ط 2)، ص 348 وما بعدها.

II

ابن رشد امتداد التراث المهمش

كان الجو في الأندلس، وفي قرطبة خاصة، وهي البيئة التي انتج ابن رشد فيها خطابه مغايراً إلى حد كبير. كان تشجيع الخليفة على شرح كتب أرسطو، وكذلك تشجيع أستاذه ابن طفيل، بمثابة حوافز تغذّي طموح الشاب الفيلسوف. هذا بالإضافة بالطبع إلى طبيعة جو «التسامح» الذي كان يشيع في هذه البيئة مع خفة حدة الصراع ضد «الآخر» المسيحي من جهة، وضد «المنافس» على السلطة من أمراء المسلمين من جهة أخرى. ورغم أن رسالة ابن طفيل **حي بن يقظان** التي لا شك في تأثر ابن رشد بها تكاد تطرح مفهوم المعتزلة عن العقل المُسْتَدِلّ، أي القادر على الوصول إلى حقائق الوحي الكلية، دون وسيط اللغة أو المجتمع، فإن ابن رشد في **مناهج الأدلة** لا يتعرض لفكر المعتزلة قائلاً إنه لم يجد لهم كتباً في الأندلس[21].

لكن نقده لمنهج المتكلمين بشكل عام ـ أصحاب الجدل ـ يتناول المعتزلة كما يتناول الأشاعرة، وإن كان هجومه على الأشاعرة يتميز بنبرة حادة، لعل مردّها إلى حالة «الحضور» التي كان يتمتع بها الفكر الأشعري على مستوى وعي العامة ـ من خلال الفقهاء ـ إذا قورن إلى حالة «غياب» كتب الفكر الاعتزالي. وهو «الحضور» الذي فرض على الخليفة، التضحية ـ ولو مؤقتاً ـ بابن رشد نفسه ثمناً لتأييده في حروبه ضد الأعداء. إن علم الكلام قد ارتكب ـ في نظر ابن رشد ـ أخطاء جسيمة في حق الشريعة، وسبّب لها أذى شديداً على مستوى «الفكر» وعلى مستوى «التأويل» كذلك.

وإذا كانت الفلسفة ـ متمثلة في البرهان ـ هي الكفيلة بحلّ كل المشكلات والأخطاء، التي تسبّب فيها المتكلمون فآذوا بها الشريعة الغرّاء، وسببوا للناس الارتباك والاضطراب، فما ذلك إلا لأنها «الأخت الرضيعة للشريعة»، بمعنى أنهما

(21) نقلاً عن **دائرة المعارف الإسلامية**، المجلد الثالث، ص 914.

ـ الفلسفة البرهانية والشريعة ـ يستمدان من مشكاة واحدة هي مشكاة الحقيقة. والفارق بين الفلسفة والشريعة إنما يكمن في طريقة التعبير، أو «اللغة»، المستخدمة في كل منهما. إن لغة الفلسفة هي البرهان الذي يعتمد على القياس العقلي المفضي إلى حقائق يقينية لا يمكن الشك فيها. هذه الحقائق هي نفس الحقائق التي تتضمنها الشريعة في لغة ثلاثية الأبعاد: اللغة الخطابية للعامة، واللغة الجدلية للمتكلمين والفقهاء، ولغة البرهان للفلاسفة: «وذلك أن طباع الناس متفاضلة في التصديق. فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية»[22].

إن جريمة المتكلمين ـ في نظر ابن رشد ـ أنهم استخدموا أدلتهم الجدلية في المعرفة والتأويل وأشاعوا النتائج التي توصلوا إليها بين الناس على أساس أنها حقائق الشريعة. تلك النتائج الجدلية ـ أي غير اليقينية ـ أشاعوها بين الناس «فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شنآن وتباغض وحروب، ومزّقوا الشرع وفرقوا الناس كل التفريق»[23]. وفيما يتصل بأبي حامد الغزالي بصفة خاصة، والذي أشاع التأويلات في كتب غير كتب البرهان، واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية والجدلية، فإن حسن النية والقصد ليس كافياً؛ لأن محصلة نشر هذه التأويلات في غير كتب البرهان هو أن كَثُر أهل الفساد خلافاً للمقصد الأصلي الذي هو تكثير أهل العلم، «وتطرق بذلك قوم إلى ثلب الحكمة، وقوم إلى ثلب الشريعة، وقوم إلى الجمع بينهما»[24].

هنا بالضبط يكمن الخطر الذي يحاول خطاب ابن رشد مجابهته والقضاء عليه، خطر أنَ يكْفُر الناس بـ« الحكمة» أو أن يكْفُروا بـ«الشريعة»، أو يجمعوا بين الكفرين، نتيجة لإشاعة التأويلات بين الناس بأدلة الجدل والأدلة الخطابية كما فعل الغزالي. وهنا تنكشف الضغوط التي يمارسها خطاب الغزالي، خاصة بعد أن ساد وسيطر في المشرق، وبدأ يمارس ضغوطه في المغرب، على خطاب ابن رشد. إنها ضغوط «المركز» على «الهامش»، فكيف يمارس «الهامش» فعاليته تحت وطأة تلك الضغوط؟

---

(22) ابن رشد، **فصل المقال**، ص 51.

(23) **السابق**، ص 81.

(24) **السابق**، ص 70.

إن ما يقترحه ابن رشد في الحقيقة، صدّاً لهذا الخطر، ليس «إشاعة» البرهان لمواجه «الجدل» ويتصدى له، بل المطالبة بالنهي عن قراءة هذه الكتب التي تتضمن هذه التأويلات «إلا من كان من أهل العلم». وهذا هو مكمن التهافت في خطاب ابن رشد. ومن الطبيعي أن تشمل تلك المطالبة جانب النَّهي كذلك عن قراءة كتب البرهان من جانب «من ليس أهلاً لها»، وذلك رغم أن «الضرر الداخل على الناس من كتب البرهان أخف، لأنه لا يقف على كتب البرهان في الأكثر إلا أهل الفطر الفائقة». ولكن الاستدراك الذي يلي هذا «الاستبعاد» لكتب البرهان، إلى جانب كتب الجدل، من أن تقع في متناول العامة، يبدو استدراكاً من باب «إخلاء المسؤولية»، حيث يذهب ابن رشد إلى أن منع كتب البرهان: «بالجملة صادّ لما دعا إليه الشرع، لأنه ظلم لأفضل أصناف الناس ولأفضل أصناف الموجودات»[25].

هنا وقع ابن رشد في شراك الغزالي حيث أراد أن يتصدى له، فالغزالي هو صاحب مفهوم «المضنون به على غير أهله» في مجال المعرفة، وهو الذي يكثر من الاستشهاد بأقوال من مثل «لا تعلّقوا الدّر أعناق الخنازير»، شارحاً المثل بأنه إفشاء المعرفة لغير أهلها. والغزالي، الذي يطرح مثل تلك المفاهيم من منظور صوفي خصوصي، هو نفسه الذي قام بنشر «التأويلات» وإفشائها للعامة في كل كتبه تقريباً. وهو بالإضافة إلى ذلك كله «المعلّم» الذي ترأس أكبر مؤسسة أكاديمية وتعليمية في عصره، وهي المدرسة النظامية.

وإذا كان التمييز بين العامة والخاصة في فكر الغزالي جزءاً من منظومة ثنائية أكبر تضم «عالم الملكوت / عالم الشهادة» «الآخرة / الدنيا»... إلخ[26]، فإنها تستند كذلك إلى نفس القسمة المعرفية عند المتصوفة، وما يرتبط بها من قدرة على «التأويل». إن استناد الغزالي في هذه القسمة على «العرفان» يطرح السؤال: لماذا تقبل هذه القسمة صاحب «البرهان»؟

وإذا صح أن يقال إن هذه القسمة في منظومة الفكر الصوفي تعدّ في جانب منها انعكاساً للقسمة الإجتماعية إلى عامة وخاصة، على أساس الثروة أو على أساس

---

(25) السابق، ص 71.

(26) ناقشنا أبعاد هذه الثنائية ودلالتها في النظام الفكري للغزالي في دراستنا: «نظرية التأويل عند الغزالي» (بالإنجليزية)، مجلة جامعة أوساكا للدراسات الأجنبية باليابان، عدد 72، (1986م): 1 ـ 25. وكذلك في كتابنا «النص، السلطة، الحقيقة» فصل: النص والتأويل.

المكانة، فما هو الأساس الذي ينبني عليه تقبل ابن رشد لهذه القسمة؟ من الواضح أن هذه القسمة إلى عامة وخاصة من الوجهة المعرفية هي التي تعطي «المثقف» أو «المفكر» ـ وكذلك الفيلسوف ـ مكانة في نسق اجتماعي يعتمد هذه القسمة أساساً. لقد كان من الضروري للفكر تأسيس سلطته الخاصة في مقابل سلطتي الثروة والجاه من جهة، والمكانة والقوة من جهة أخرى.

لكن مما هو لافت للانتباه أن ابن رشد لا يقف مع القسمة الثنائية بكل دلالاتها المتولدة عن أساسها الاجتماعي، بل يركز أساساً على القسمة الثلاثية ـ ذات الأبعاد المعرفية ـ إلى أهل «البرهان» وأهل «الجدل» وأهل «الخطابة». وهو لا يعتمد في هذه القسمة على تقسيم أنواع القياس أو أنواع الأدلة فقط، بل يعتمد كذلك على حقيقة تضمُّن اللغة الدينية لتلك الأنواع من الأدلة «وذلك أن هذه الأصول الثلاثة تؤدي إليها أصناف الدلائل الثلاثة التي لا يعرى أحد من الناس عن وقوع التصديق له من قِبَلها بالذي كلّف معرفته، أعني الدلائل الخطابية والجدلية والبرهانية»[27]. ولذلك: «عم التصديق بها كل إنسان إلا من يجحدها عناداً بلسانه، أو لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها إلى الله تعالى لإغفال ذلك من نفسه. ولذلك خُصّ عليه الصلاة والسلام بالبعث إلى الأحمر والأسود، أعني لتضمّن شريعته طرق الدعاء إلى الله تعالى»[28].

هذا التقسيم الثلاثي إذن تقسيم معرفي ـ طبقاً لأنواع الأدلة في المنطق ـ ولكنه أيضاً تقسيم شرعي ديني. وتلك هي القراءة التي يقدمها ابن رشد للآية القرآنية التي يستشهد بها في هذا السياق، وهي قوله تعالى: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾ (النحل / 125)، حيث تكون «الحكمة» هي البرهان، و«الموعظة» هي الأدلة الخطابية، والأدلة الجدلية يشير إليها الفعل «جادلهم».

ولكن لماذا ينقسم الناس هذه القسمة؟ والسؤال مشروع لأن تقسيم أدلة القياس هذه القسمة تابع لتقسيم الناس وليس العكس. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن تَضَمُّن الشريعة لهذه الأنماط الثلاثة من الأدلة جاء استجابة لهذا التقسيم الأساسي. في إجابة ابن رشد على السؤال السابق، وهي إجابة مستنبطة إلى حد كبير، نجده

---

(27) ابن رشد، **فصل المقال**، ص 66.

(28) **السابق**، ص 52.

أحياناً يرى أن هذا التقسيم جبلة وفطرة في أصل الخَلْق فيقول ـ مثلاً ـ و«السبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق»[29]. وفي أحيان أخرى يشير إلى «العادات» و«عدم أسباب التعلم» باعتبارها أسباباً ـ إلى جانب الفطرة بالطبع ـ لهذا الانقسام في قدرات البشر[30].

وإذا كانت «العادات» و«عدم أسباب التعلم» يمكن أن تكون علّة اختلاف قدرات الناس في الفهم، ألم يكن متوقعاً من فيلسوف قرطبة ـ بدلاً من الوقوع في «فخ» الغزالي، المتمثل في تقسيم الناس إلى عامة وخاصة ـ أن يكون داعية لإشاعة المعرفة البرهانية ولنشرها لتواجه فساد المعرفة الجدلية؟ قد يكون هذا التساؤل غير ذي موضوع بالنسبة لابن رشد، لكنه بالتأكيد سؤال هام جداً بالنسبة لنا في عصر ديمقراطية المعرفة وتدفق المعلومات، العصر الذي لا يليق به أن يظل معلقاً ـ في صراع الإيديولوجيات الدينية وتبادلها المواقع أحياناً ـ إلى مقولة «الخاصة والعامة»، وما يجوز التصريح به وما لا يجوز من الناحية المعرفية.

لقد ظل ابن رشد معذباً من جراء هذا الأذى الذي ألحقه المتكلمون بالشريعة الغرّاء، حتى أنه يختتم **فصل المقال** بهذه الصرخة المدوّية: «فإن النّفس مما تخلّل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرّفة في غاية الحزن والتألم، وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قِبل من ينسب نفسه إلى الحكمة، فإن الأذية من الصديق هي أشد أذية من العدو، أعني أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة، فالأذية ممّن ينسب إليها هي أشد الأذية، مع ما يقع بسبب ذلك بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة، وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة. وقد أذاها أيضاً كثير من الأصدقاء الجهال ممن ينسبون أنفسهم إليها، وهي الفرق الموجودة فيها»[31].

هذا الأذى الذي لحق الشريعة لا سبيل إلى التغلّب عليه إلا بما سبق أن طرحه ابن رشد: منع كتب الجدل والبرهان من أن يقرأها العامة، ومنع نشر «التأويل» الحق للشريعة إلا في كتب «البرهان»، التي لا يصل إلى فهمها إلا من تمرّس بالبرهان ودرس مقدماته وعرف طرائقه. فإذا قيل لابن رشد ولكنك كتبت في **فصل المقال**

---

(29) **السابق**، ص 54.

(30) **السابق**، ص 66.

(31) **السابق**، ص 84 ـ 85.

بعض التأويلات البرهانية التي لا يجوز إطلاع غير أهل البرهان عليها، فإنه يقدم الاعتذار التالي: «ولولا شهرة ذلك عند الناس وشهرة هذه المسائل التي ذكرناها، لما استجزنا أن نكتب في ذلك حرفاً، ولا أن نعتذر في ذلك لأهل التأويل بعذر. لأن شأن هذه المسائل أن تُذكر في كتب البرهان»[32].

لكن إلى ماذا يؤدي هذا الحرص من جانب ابن رشد على «إغلاق» مسائل التأويل في كتب «البرهان» التي لا يصل إليها إلا أهل البرهان؟ وماذا عن العامة: هل يظلون على عقائدهم الخطابية والجدلية محرومين من حقهم العقيدي، ناهيك بحقهم الطبيعي، في فهم المعاني والدلالات الحقيقية؟

في الاستجابة لهذا التحدي يبدو حلّ ابن رشد حلاً وسطياً إلى حد كبير، يتمثل في الإبقاء على الوضع كما هو عليه في قضايا «التأويل» على وجه الخصوص؛ بمعنى أن يظل أهل الأدلة الخطابية في إطار أدلتهم دون أن تطرح عليهم الأدلة الجدلية. وبالمثل يظل أصحاب الجدل في إطار جدلهم دون أن يسمح لهم بالإطلاع على «تأويلات» أهل البرهان، الذين هم «الراسخون في العلم» في قوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا﴾ (آل عمران / 7).

* * *

هذا المنهج «الوسطي» في «التأويل»، هل يتماثل مع وسطية الغزالي التي ناقشناها في الفقرة السابقة؟ من المؤكد أن الإجابة بالنفي، لأن ثمة فارقاً هاماً بين خطابي الغزالي وابن رشد، رغم هذا الضغط الذي يمارسه خطاب الغزالي على خطاب ابن رشد من داخله. هذا الفارق الأساسي نشير إليه باختصار[33].

النظام المعرفي ـ والتأويلي كذلك ـ عند الغزالي يبدأ من النصّ ليصل إلى العالم. والنصّ القرآني في نظر الغزالي لا تتكشف دلالته، ومن ثم تأويله، إلا من خلال «المعراج» الصوفي، حيث يتصل خيال الصوفي باللوح المحفوظ في عالم

---

(32) **السابق**، ص 72.

(33) دراستنا بعنوان «مركبة المجاز من يقودها وإلى أين»، مجلة **ألف** (الجامعة الأميركية بالقاهرة)، العدد الثاني عشر (1992م)، ص 50 ـ 74. وقد ظهرت في الفصل الرابع من كتاب **النص: السلطة، الحقيقة** (سبقت الإشارة إليه في الحاشية رقم 2). وانظر كذلك عن ابن رشد، ص 270 ـ 277 من الكتاب نفسه.

الملكوت، فيستمد منه معرفة تكشف له «جوهر» النصّ و«لباب» دلالته المستكنة وراء «عرض» «اللغة» و«قشرة» الألفاظ[34]. وهنا يكتشف أن ما هو «ظاهر» و«حسي» في مدركاتنا ليس إلا «غطاء» على الحقائق المستكنة في عالم الملكوت، عالم الأرواح والمعاني والحقائق. هكذا يمكن التمثيل حركة الانتقال المعرفي بوصفها حركة تبدأ من «عالم الملكوت» ثم إلى «النصّ» ومن النص إلى «عالم الحس والشهادة». ويكون «التأويل» هنا فك شفرة النّص من أجل فهم العالم الذي تمثل اللغة ـ ظاهر النّص القرآني ـ تعبيره المجازي.

الحركة المعرفية في نظام ابن رشد حركة معاكسة تماماً، لأنها تبدأ من العالم الطبيعي إلى ما وراء الطبيعة أو ما بعدها. إن الطبيعي عند ابن رشد هو المدخل للوصول إلى «ما بعد الطبيعة». إن «ما بعد الطبيعة» سابق وجودياً على العالم الطبيعي، لكن الحركة المعرفية تبدأ من هذا «الطبيعي». إن موضوع ما بعد الطبيعة هو «الموجود بما هو موجود»، وهو موضوع لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال علوم الكم (الرياضيات)، والطبيعيات التي تتناول الموجودات من حيث حركتها وسائر أحوالها المتمثلة في «المقولات العشر».

وإذا كانت علوم الكم والحركة تتناول عوارض الوجود وتعتمد على منهج القياس المنطقي، فإن علم «ما بعد الطبيعة» يتناول الكليات ويعتمد على منهج التحليل والبرهان. ومعنى ذلك أن «ما بعد الطبيعة»، مخالف في موضوعه ومنهجه للعلوم الطبيعية، وإن كان يعتمد على نتائجها، إذ لا يمكن الوصول إلى الكليات إلا من خلال الجزئيات والمشخصات والمتعينات. «ما بعد الطبيعة» يشبه من هذه الزاوية العلم الإلهي إلى حد كبير، ولا يستطيع الفيلسوف الوصول إلى علم «ما بعد الطبيعة» إلا بعد أن يصل إلى تجاوز مرحلة الإدراكات المادية والتفكير في الجزئيات النوعية لكي يصل بمنهج التحليل والبرهان إلى تمييز «الطبائع المفارقة» من بين الموجودات.

وليست هذه «الطبائع المفارقة»، مثل أفكار أفلاطون ومُثُله، ليست مجرد مفاهيم تجريدية مفترضة، لكنها «الحقائق» غير المركبة: أي غير المركبة من المادة والصورة شأن الموجودات المحسوسة[35]. ولا شك أن العلم الذي يتناول الموجودات قبل

---

(34) يمكن للقارىء العودة لتفصيل هذا التصور في الباب الثالث من كتاب **مفهوم النص**، المركز الثقافي العربي ـ بيروت ـ المغرب.

(35) هذا ما يشرحه ابن رشد في رده على هجوم الغزالي الذي يشوش العلوم ويتجاهل ـ فيما يقول =

تركيبها يسبق العلوم التي تتناول الموجودات المركبة، لكنه يسبقها في الوجود كما سبقت الإشارة وليس في المعرفة. إن نظام التعليم يبدأ من النهاية، لهذا السبب يسمى هذا العلم «ما بعد الطبائع».

إن البرهان على وجود «الله» لا بد إذن أن يبدأ من دراسة المجسدات والمشخصات، ودراسة أحوالها وأسبابها وعللها طبقاً للمقولات العشر، وذلك للكشف عن الفرق بين «المادة» و«الصورة»، وبين «الوجوب» و«الإمكان»، وصولاً إلى علة غير مادية، وغير «ممكنة»، بل علّة ضرورية أزلية محركة غير متحركة[36].

وعلى ذلك يشتد هجوم ابن رشد على المتكلمين ـ الأشاعرة والمعتزلة على السواء ـ في تصورهم للصفات الإلهية، هل هي عين الذات الإلهية أم هي زائدة عليها؟ والواضح من هجومه عليهم في **مناهج الأدلة** ـ القسم الرابع من الكتاب ـ أن تصوراتهم إما أن تؤدي إلى «التعطيل» عند المعتزلة أو إلى «التشبيه» عند الأشاعرة. وهنا يتبدى الاختيار الوسطي لابن رشد، لكنه الاختيار النابع ـ كما هو الحال في قضية «التأويل» ـ من الرغبة في إنقاذ العامة من الاضطراب والارتباك الذي يمكن أن ينتج عن «التعطيل» وعن «التشبيه» كذلك.

يرى ابن رشد أن الإنسان العادي في حاجة إلى «معبود» حقيقي في مكان ما يمكن أن يتوجّه إليه. وهنا يستشهد بالرواية التي تقول إن الرسول أمر أحد الصحابة أن يعتق جاريته بعد أن تأكد أنها مؤمنة وذلك بعد أن أجابته عن سؤال: أين الله؟ فقالت: «في السماء»[37]. لذلك يقترح ابن رشد التركيز على فكرة أن الله «نور» في تعليم العامة، لأنها فكرة من شأنها أن تحل المشكل بالنسبة للإنسان العادي، هذا إلى جانب قدرتها على حل مشكلة «رؤية» الله يوم القيامة، وهي من المسائل الخلافية بين الفرق الإسلامية. إن النور هو الذي يكشف الأشياء والألوان، أي يجعلها مرئية، وإن

= ابن رشد ـ مقدمات الفلاسفة، خاصة فيما يتصل بتألُّف الموجودات الحسية من المادة والصورة: «وأن الصورة هي المعنى الذي صار به الموجود موجوداً. وهي المدلول عليها إما بالاسم أو الحدّ، وعنها يصدر الفعل الخاص بموجود موجود. وهو [أي الفعل] الذي دلّ، على وجود الصورة في الموجود»، **تهافت التهافت** (القاهرة: المطبعة الإعلامية بمصر، سنة 1303هـ)، ص 112.

(36) اعتمدنا هنا على عرض كاتب مادة ابن رشد في **دائرة المعارف الإسلامية** لكتاب «تفسير ما بعدالطبيعة».

(37) ابن رشد، **فصل المقال**، ص 68.

كان هو نفسه ليس مرئياً. والله ـ مثل النور ـ هو علّة كل تجاربنا الحسية، وإن كان ليس مرئياً لأنه في حجاب من النور.

في مثل هذا الاقتراح لا يكاد يختلف ابن رشد عن الغزالي ـ ولا عن المتصوفة الإشراقيين خصوصاً ـ في كتابه **مشكاة الأنوار** المخصص تماماً لشرح فكرة «النور» الوجود الحق المحض. . . إلخ. بل يمكن القول إن طرح ابن رشد لهذا المفهوم باعتبار صلاحيته للعامة، أي لأسباب نفعية خالصة، يؤدي في التحليل الأخير إلى «إشاعة» هذا المفهوم الإشراقي ونشره، وذلك مما يرسخ مقاومة العامة للبرهان، ويرسخ من ثم المفاهيم التي يصارعها أهل البرهان وعلى رأسهم ابن رشد نفسه.

إن نقد ابن رشد القاسي والحاد للأشاعرة عامة، وللغزالي بصفة خاصة، يبدو في سياق هذه الترضيات والتنازلات نقداً مجانياً رغم أهميته على المستوى المعرفي والعقيدي على السواء:

> إن المتكلمين إذا حقق قولهم، وكُشِفَ أمرُهم مع من ينبغي أن يُكْشَف، ظهر أنهم إنما جعلوا الإله إنساناً أزلياً. وذلك أنهم شبّهوا العالم بالمصنوعات التي تكون عن إرادة الإنسان وعلمه وقدرته، فلما قيل لهم إنه يلزم أن يكون [صانع العالم] جسماً، قالوا إنه أزلي، وإن كل جسم محدث، فلزمهم أن يصفوا إنساناً في غير مادة فعالاً لجميع الموجودات، فصار هذا القول قولاً مثالياً شعرياً. والأقوال المثالية مقنعة جداً إلا أنها إذا تُعقّبت ظهر اختلالها، وذلك أن لا شيء أبعد عن طباع الموجود الكائن الفساد من طباع الموجود الأزلي[38].

هذا النقد الذي يتلخّص في أن مفهوم المتكلمين للإله لا يزيد عن كونه «إنساناً أزلياً»، يتطلب تأويل كل آيات الصفات الواردة في القرآن الكريم. ومن الواضح أن ابن رشد من منظور البرهان يفعل ذلك، لكنه من قبيل التأويل الذي لا يجب التصريح به لغير أهل البرهان، ولا يجب ذكره إلا في كتب البرهان. ورداً على اتهام الغزالي للفلاسفة بأنهم ينفون عن الله تعالى صفة الإرادة، إذ يقولون بقدم العالم وأزليته، كما ينفون عنه الحياة حين ينفون الإرادة، يتمسك ابن رشد بالالتزام بهذا التمييز بين الله والإنسان، التمييز الذي أهدره المتكلمون فجعلوا «الإله» إنساناً أزلياً.

(38) ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص 109.

يقول ابن رشد:

والفلاسفة ليس ينفون الإرادة عن الباريء تعالى، ولا يثبتون له الإرادة البشرية، لأن الإرادة البشرية إنما هي لوجود نقص في المريد، فإذا وجد المراد له تم النقص، وارتفع ذلك الانفعال المسمى إرادة. وإنما يثبتون له من معنى الإرادة أن الأفعال الصادرة عنه هي صادرة عن علم، وكل ما صدر عن علم وحكمة فهو صادر بإرادة الفاعل لا ضرورياً طبيعياً [أي يصدر باختيار الفاعل وإرادته لا بالضرورة الطبيعية، كالأفعال الطبيعية مثل إحراق النار للخشب] إذ ليس يلزم عن طبيعة العلم صدور الفعل عنه، كما حكى هو [أبو حامد الغزالي] عن الفلاسفة، لأنه إذا قلنا يعلم الضدين لزم أن يصدر عنه الضدان معاً وذلك محال[39].

وكما تنتفي الإرادة ـ لأنها متضمنة في صفة العلم ـ تنتفي صفات السمع والبصر كذلك. وما ورد في القرآن من أنه «سميع بصير» إنما هو تنبيه.

على أنه سبحانه لا يفوته نوع من أنواع العلوم والمعرفة. ولم يمكن في تعريف هذا المعنى للجمهور إلا بالسمع والبصر. ولذلك كان هذا التأويل خاصاً بالعلماء، ولا يجوز أن يجعل من عقائد الشرع المشتركة للجميع كما جرت عادة كثير من المنسوبين إلى العلم بالشريعة[40].

وينتهي تأويل الصفات المعتمد على البرهان، والمؤسس على «ما بعد الطبيعة»، إلى أن الله سبحانه «عقل خالص» لا يعقل إلا ذاته، وذاته عقل بالضرورة. وهذا كاف للرد على هجوم الغزالي وتسفيهه لقول الفلاسفة بتعلق علم الله بالكليات دون الجزئيات. في **التهافت** يصل ابن رشد إلى أن تعلق علم الله بالموجودات لا بد أن يكون على:

نحو أشرف ووجود أتم لها من الوجود الذي تعلق علمنا به، لأن العلم الصادق هو الذي يطابق الموجود. فإن كان علمه أشرف من علمنا فعلم الله يتعلق من الموجود بجهة أشرف من الجهة التي يتعلق علمنا بها. فللموجود إذن وجودان: وجود أشرف ووجود أخسّ، والوجود الأشرف هو علّة

(39) **السابق**، ص 112 ـ 113.

(40) **السابق**، ص 116.

الأخسّ. وهذا هو معنى قول القدماء: إن الباريء تعالى هو الموجودات كلها، وهو المنعم بها والفاعل لها. ولذلك قال رؤساء الصوفية: لا هو إلا هو. ولكن هذا كله هو من علم الراسخين في العلم ولا يجب أن يُكْتَب هذا، ولا أن يكلّف الناس اعتقاد هذا. ولذلك ليس هو من التعليم الشرعي، ومن أثبته في غير موضعه فقد ظلم كما أن من كتمه عن أهله فقد ظلم(41).

هكذا يختلط «العرفان» و«البرهان» عند ابن رشد، لدرجة أنه يكاد يقترب هنا من ابن عربي الأندلسي، كما اقترب في فكرة «النور» المقترحة لتعليم العوام من الغزالي. والقنطرة بين الغزالي وابن عربي ليست شاسعة على كل حال. لكن اقترابه من ابن عربي هو الأدنى إلى طبيعة الأمور، وهو اقتراب يتأكد من خلال منهج «التوفيق» الوسطي الذي يمارسه ابن رشد في قضيتين من أخطر القضايا الخلافية: القضية الأولى هي قضية «العدل» الإلهي، والقضية الثانية هي قضية «قدم العالم».

في حل القضية الأولى يوافق ابن رشد الأشاعرة قائلاً إن «خلق» الله للأفعال ـ الخيرة والشريرة ـ لا يتعارض مع الإيمان بأنه «عادل». إن الله يخلق «الشر» لأنه في النهاية، وفي التحليل الأخير، «خير». لقد خلق «النار» وهي خير في ذاتها، وإن كان «الضرر» الناتج عن إحراقها لجسم الإنسان فتقضي على حياته عارضاً من عوارضها. وهنا لا يتردد ابن رشد في استخدام كثير من براهين السفسطة التي توجد في كل الأزمنة(42).

وأما الاختلاف بين المتكلمين من الأشعرية والفلاسفة حول «قدم» العالم

---

(41) السابق، ص 117. وانظر أيضاً في ذلك «الضميمة» الملحقة بكتاب **فصل المقال** والمخصصة لمشكلة «العلم الإلهي». والمشكلة يحلّها إبن رشد على الوجه التالي:
والذي ينحلّ به الشك عندنا هو أن يعرف أن الحال في العلم القديم مع الموجود خلاف الحال في العلم المحدث مع الموجود، وذلك أن وجود الموجود هو علةٌ وسببٌ لعلمنا. والعلم القديم هو علةٌ وسببٌ للموجود. فلو كان إذا وجد الموجود بعد أن لم يوجد، حدث في العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك في العلم المحدث للزم أن يكون العلم القديم معلولاً للموجود لا علة له. فإذا واجبٌ أن لا يحدث هناك تغير كما يحدث في العلم المحدث. وإنما أتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث، وهو قياس الغائب على الشاهد. وقد عُرف فساد هذا القياس. وكما أنه لا يحدث في الفاعل على تغيير عند وجود مفعوله ـ أعني تغييراً لم يكن قبل ذلك ـ كذلك لا يُحدث في العلم القديم سبحانه تغيراً عند حدوث معلومه عنه (ص 90 ـ 91).

(42) **دائرة المعارف الإسلامية**، (سبق ذكرها).

و«حدوثه»، فإنه اختلاف راجع إلى التسمية عند ابن رشد:

وذلك أنهم اتفقوا على أن ههنا ثلاثة أصناف من الموجودات طرفان وواسطة بين الطرفين، فاتفقوا في تسمية الطرفين، واختلفوا في الواسطة. فأما الطرف الواحد، فهو موجود وجد عن شيء غيره، وعن شيء أعني عن سبب فاعل ومن مادة، والزمان متقدم عليه، أعني على وجوده. وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكوّنها بالحس، مثل تكون الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك. وهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والأشعريين على تسميتها محدثة. وأما الطرف المقابل لهذا، فهو موجود لم يكن من شيء، ولا عن شيء، ولا تقدمه زمان. وهذا أيضاً اتفق الجميع من الفرقتين على تسمية «قديماً». وهذا الموجود مدرك بالبرهان، وهو الله تبارك وتعالى: هو فاعل الكل وموجده والحافظ له سبحانه وتعالى قدره. وأما الصنف من الموجود الذي بين هذين الطرفين، فهو موجود لم يكن من شيء، ولا تقدمه زمان، ولكنه موجود عن شيء، أعني عن فاعل، وهذا هو العالم بأسره. والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم. فإن المتكلمين يسلّمون أن الزمان غير متقدم عليه، أو يلزمهم ذلك، إذ الزمان عندهم شيء مقارن للحركات والأجسام. وهم أيضاً متفقون مع القدماء على أن الزمان المستقبل غير متناه، وكذلك الوجود المستقبل. وإنما يختلفون في الزمان الماضي والوجود الماضي: فالمتكلمون يرون أنه متناه، وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته، وأرسطو وفرقته يرون أنه غير متناه كالحال في المستقبل. فهذا الوجود الآخر، الأمر فيه أنه قد أخذ شبهاً من الوجود الكائن الحقيقي، ومن الوجود القديم. فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث، سماه «قديماً». ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه «محدثاً». وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً، ولا قديماً حقيقياً، فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة والقديم الحقيقي ليس له علّة. ومنهم من سماه «محدثاً أزلياً» وهو أفلاطون وشيعته، لكون الزمان متناه عندهم من الماضي[43].

هذا الحرص على «التوفيق» بين آراء الأشاعرة وآراء الحكماء قريب الشبه إلى

(43) **فصل المقال** ص 60 ـ 62.

حد كبير بما صاغه ابن عربي من بعد موظفاً مقولات أرسطو العشر ـ التي أطلق عليها اسم «حقيقة الحقائق» ـ لكي يجعل من العالم كله قديماً، من حيث وجوده في العلم الإلهي ـ في شكل حقيقة الحقائق ـ وإن كان، من حيث ظهوره وتعيّنه الحسي، محدثاً. هكذا يصدق عليه الوصفان لأنه له هاتان النسبتان[44]. قد تكون الصياغتان مختلفتين، وهما كذلك بالفعل، لكن نهج «التوفيق» وحل التعارضات هو هو عند ابن رشد وابن عربي.

ولعلنا في هذا السياق نشير إلى دلالة تلك المقابلة التي يرويها ابن عربي في فتوحاته عن لقائه ـ وهو شاب ـ بحكيم قرطبة وفيلسوفها، إذ يروى ابن عربي أن ابن رشد سأله: هل وجدتم الحال عندكم، أي عند المتصوفة في أحوالهم وكشوفهم، كما وجدناه عندنا؟ أجاب ابن عربي: «نعم»، ولكنه حين لاحظ بهجة الحكيم الشيخ وسروره أردف: «نعم ولا، وبين نعم ولا تطير الرقاب». وهنا تغيّر وجه أبو الوليد كما يحكي ابن عربي، الذي ينتقل مباشرة من هذا المشهد إلى مشهد جنازة ابن رشد حين نقل رفاته إلى قرطبة، والركائب تحمل كتبه[45].

والدلالة الواضحة من منظور ابن عربي على الأقل أن «العرفان» أعلى من «البرهان»، وهي دلالة عند الغزالي كذلك، خاصة في **المنقذ من الضلال**. لكن الغريب أن تتسرب تلك الدلالة إلى كتابات ممثل «البرهان» من الضغوط التي مارسها ضده الخطاب النقيض من داخله؛ تلك الضغوط التي تبلورت في المطالبة بسجن «التأويل» البرهاني داخل دائرة الخاصة، بحيث لا تتجاوزهم، ولا تصل إليها عقول العامة.

يؤسس فيلسوف قرطبة مشروعية التأويلي على أساس فقهي مكين، كما يؤسس مشروعية النظر الفلسفي على الأوامر القرآنية بالنظر والتدبر والاعتبار في خلق السموات والأرض[46]. إن «البرهان» ليس إلا الوجه «العقلي» للقياس الفقهي الشرعي:

---

(44) انظر مناقشة مستفيضة لنا لنهج ابن عربي التوفيقي من خلال سلسلة الوسائط التي منها «حقيقة الحقائق»، **فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي**، الباب الأول، ص 67 ـ 86. المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء.

(45) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، المجلد الأول، ص 153 ـ 154.

(46) ابن رشد، **فصل المقال**، ص 41 ـ 42.

فإنه كما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه في الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها، وما منها قياس وما منها ليس بقياس، كذلك يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي وأنواعه ـ بل هو أحرى بذلك ـ لأنه إذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾، وجوب معرفة القياس الفقهي فكم بالحري والأولى أن يستنبط من ذلك العارف بالله وجوب معرفة القياس العقلي[47].

وهذا الوجوب يستلزم من العارف أن يبحث عن المعرفة في كل سبيل، فيستعين بعلوم الأوائل للتسلح بأدوات البرهان ومعرفة أنواع القياس. وليس من الضروري أن يكون هؤلاء الأوائل مشاركين لنا في الملّة «فإن الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملّة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة»[48]. هكذا أيضاً يؤسس ابن رشد وجوب النظر في كتب القدماء ـ بصرف النظر عن دينهم أو ملتهم أو نحلتهم ـ على أساس شرعي كذلك.

أما تأسيس «التأويل» على أساس شرعي فيعتمد بدوره كذلك على مقارنته بقياس الفقهاء في الأمور التي سكت عنها الشرع. فإذا ورد في «البرهان»، الذي هو أساس التأويل ما يبدو مخالفاً للشرع وجب تأويل الشرع ليطابق البرهان؛ لأنه لا يخالف الشرع من حيث إن كليهما حق «فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له»[49] وبالتالي:

فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون مما قد سُكِت عنه فلا تعارض هنالك، وهو بمنزلة ما سُكت عنه من الأحكام، فاستنبطها الفَقيه بالقياس الشرعي. وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً. فإن كان موافقاً فلا قول هنالك، وإن كان مخالفاً، طلب هنالك تأويله[50].

(47) السابق، ص 44 ـ 45.
(48) السابق، ص 46.
(49) السابق، ص 52.
(50) نفسه.

إن الذي سكت عنه الشرع هنا مما دل عليه «البرهان» يقع في دائرة «المباح» المعرفي، وهو كل ما توصل إليه البرهان مما لا ذكر له في النصوص الشرعية. وما توصل إليه البرهان مما ذُكر في الشرع منصوصاً عليه نصاً لا يحتمل التأويل كان من قبيل «المشروع»، لأن مشروعيته مزدوجة من جانبي البرهان والشرع على السواء. فإذا كان هذا الذي توصل إليه البرهان مخالفاً لما نصّ عليه ظاهر الشرع فلا مجال سوى «التأويل». في مثل هذه المقارنة يبدو «التأويل» كما لو كان «المحظور» الذي تبيحه الضرورة، والضرورة هنا هي المعرفة البرهانية التي تكتسب ضروريتها من كونها معرفة يقينية.

وإذا كان التأويل بمثابة «المحظور» الذي تبيحه الضرورة في هذه المقارنة، فإن إخراجه من دائرة «المحظور» يتحقق فيكون مباحاً، بل وحلالاً، خاصة حين ندرك الفارق بين لغة «البرهان» ولغة الخطاب الشرعي؛ تلك اللغة الثلاثية الأبعاد والمستويات لكي تكون صالحة لمخاطبة الناس على تباين قرائحهم وفطرتهم ومستويات تعليمهم وعاداتهم.

وهنا يكتسب «التأويل» منزلة أعلى من منزلة «القياس» عند الفقهاء، ذلك أن «الحقيقة» التي يتوصل إليها الفقيه يتوصل إليها من خلال «قياس ظني والعارف عنده قياس يقيني»[51]. لذلك يصبح أي خلاف بين «البرهان» و«ظاهر» الشرع قابلاً قطعاً للتأويل:

> هذه قضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن. وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجرّبه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول. بل نقول إنه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان، إلا إذا اعتبر الشرع وتصفّحت سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد[52].

هذا القطع والجزم اليقيني بأن كل ما ورد في ظاهر الشرع مخالفاً للبرهان يقبل التأويل على قانون التأويل العربي ـ الذي هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير إخلال بقوانين اللسان العربي في التجوز ـ يبدو حاسماً

---

(51) السابق، ص 53.

(52) نفسه.

وحاداً، خاصة إذا قورن بتحديد مجال «التأويل» في المجاز وحده. إن التأويل بالمجاز على عادة اللسان العربي هو المنهج الذي أسسه المعتزلة وتطور من خلال ممارستهم. وإذا كان الفكر الاعتزالي جزءاً من منظومة علم الكلام التي تعتمد على الحجج والأدلة الجدلية ـ وليست البرهانية ـ فمن المتوقع أن يكون التأويل على قانون المجاز أداة غير كافية بالنسبة للبرهان.

إن تعريف «المجاز» ـ قانون التأويل ـ الذي يقدمه ابن رشد هو نفسه التعريف المتداول في دوائر المتكلمين، معتزلة وأشاعرة، وهو «تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدّدت في تعريف أصناف الكلام المجازي»[53]. هل يصلح هذا القانون حقاً أن يقوم بتأويل آيات الصفات ـ الإرادة والحياة والسمع والبصر ـ بكفاءة تتماثل مع ما توصل إليه البرهان من أنها ـ كما سَبق أن ورد في الفقرة السابقة ـ تعبيرات للدلالة على الإحاطة علماً ومعرفةً؟ أم أن هذا التعريف للتأويل من التعريفات التي تقع داخل دائرة «الترضيات»، إن لم نقل «التنازلات»؟!

وإذا كان أمر «التأويل» يقف عند حدود قانون اللسان العربي في «المجاز» فقط، فما معنى النهي عن إثبات التأويلات إلا في كتب «البراهين»؟ وما معنى الرد على الغزالي في تكفيره للفلاسفة في ثلاث مسائل، منها تأويل ما جاء في حشر الأجساد وأحوال المعاد وذلك اعتماداً على ما جاء في كتاب آخر له هو كتاب **فيصل التفرقة**؟[54].

إن مهمة «التأويل» فيما يذهب فيلسوف قرطبة مهمة شاقة حتى إنه ليجعل منها «الأمانة التي حُمّلها الإنسان فحملها، وأشفق منها جميع الموجودات»، أعني المذكورة في قوله تعالى: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال﴾ (سورة الأحزاب / 72)[55] وليست تلك الأمانة الشاقة، ولا يمكن أن تكون، التأويل بالمجاز.

---

(53) **نفسه.**

(54) **السابق**، ص 57 ـ 58.

(55) **السابق**، ص 80. أخطأ المحقق خطأ أصلحناه في النص، حيث أورد: «والتأويل الصحيح هي الأمانة التي حمّلها الإنسان فأبى أن يحملها» مع أن منطوق الآية القرآنية: «وحملها الإنسان». وهو يشير في الحاشية رقم (2) إلى أن هذه هي القراءة التي وردت في مخطوطي الإسكوريال والمكتبة الأهلية بمدريد، وذلك نقلاً عن تعليق للدكتور نادر في تحقيقه للكتاب. لكن محققنا يخطىء في قراءة الآية إذ يرى أن «ما هو موجود في كلا المخطوطين لا يتماشى مع صريح =

وأخيراً فإن هجوم ابن رشد على المتكلمين وعلى تأويلاتهم التي سببت الاضطرابَ والفساد، وشوهت العقيدة، ليس مبرراً ولا مفهوماً، إذا كان «المجاز» هو قانون التأويل، لأن هذا بالضبط هو القانون الذي حكم تأويلات علماء الكلام.

ومن الواضح من الأسئلة المطروحة هنا أن ابن رشد في سجاله ضد المتكلمين اضطر للتنازل لهم، كما تنازل مع الغزالي وتقارب مع المتصوفة. ولكن يبقى لابن رشد ـ فرقا حاسماً بينه وبين الغزالي ـ أن حركة المعرفة عنده تبدأ من العالم الطبيعي استدلالاً إلى «ما بعد الطبيعة»، ثم نزولاً إلى النص بالتأويل. ذلك في تقدير هذه الدراسة هو إنجاز ابن رشد، وهو إنجاز متواصل مع التراث الاعتزالي غير متناقض معه. إنه تواصل تعمق بالشروح والتفسيرات والقراءات التي أضافت لوعي ابن رشد ما لم يكن ممكناً بنفس الدرجة لشيوخ الاعتزال.

ليس ابن رشد بدعة في التراث العربي الإسلامي، كما يتوهم البعض، بل هو امتداد التراث المهمش، وإن كان سعيه للانزياح من موقع الهامش قد فرض عليه تنازلات وترضيات عمَّقت هامشيته، لأنها ساهمت ـ بطريقة غير مباشرة ـ في تكريس مركزية الغزالي بكل ما يمثله من دلالات ناقشناها قبل ذلك. وإذا كان لا بد لنا الآن من استدعاء ابن رشد فليكن استدعاؤنا له ليس من أجل الصراع الإيديولوجي، بل من أجل تعميق فهمنا لأنفسنا ولتراثنا ولواقعنا في نفس الوقت.

= الآية». وهذا خطأ بيّن.

III

التعددية ودلالة الاختلاف

أما عن جوانب الخطاب الرشدي التنويري ـ التي ما تزال قادرة على التواصل معنا والمساهمة في تعميق الحوار حول قضايانا ـ فإنها جوانب تشكل عنصراً جوهرياً أصيلاً من عناصر هذا الخطاب وبنيته الأساسية. وبالنظر إلى السياق الذي كتب فيه ابن رشد فإنه من الواضح أنه كتب خطاباً عقلانياً تنويرياً، خاصة حين كان متحرراً من ضغط الخطاب النقيض.

ويمكن البرهنة على ذلك من خلال مناقشة قضيتين من قضايا الخطاب الرشدي.

القضية الأولى هي قضية «التعددية»، بكل ما تنطوي عليه من دلالة «الاختلاف» لا في شؤون الحياة والمجتمع فحسب، بل في شأن الدين والعقيدة أيضاً. وإذا كان الاختلاف في شؤون الحياة والمجتمع هو اختلاف مصالح وأغراض، فإن الاختلاف في شأن الدين والعقيدة هو اختلاف «تأويلات»، ليست بدورها بمنأى تام عن اختلاف المصالح والأغراض. هكذا تفضي التعددية إلى التأويل من حيث إن جذرهما واحد في الحكمة الإلهية. وإذا كان «التأويل» يمثل القضية الثانية التي سنتوقف عندها في محاولة استعادة ابن رشد، فإن وقوعه فرعاً للتعددية لا ينفي أنه يؤصل للتعددية. وبعبارة أخرى إذا كان تعدد التأويلات في فهم النصوص الدينية أمراً مشروعاً، فإن الاختلاف والتعدد في شؤون الحياة والمجتمع يكتسب بتعدد التأويلات مشروعية أعمق تضاف إلى مشروعيته العقلية الخالصة.

والغريب أن كثيراً من الباحثين في زمن الميل إلى إلغاء التعدد والاختلاف لحساب هيمنة فصيل اجتماعي وسياسي واحد، وسيطرة اتجاه فكري واحد بعينه، فهموا من ابن رشد أن جلّ هَمّه ومحور فلسفته هو إبراز عدم الاختلاف بين الحكمة (الفلسفة) والشريعة. وتناسوا، أو بالأحرى تجاهلوا، أنه، وهو يؤكد عدم

الاختلاف، كان يؤصل التعددية والاختلاف بين البشر. وكان في الوقت نفسه يؤكد أن رفع الاختلاف لا يتم إلا بآليات العقل الإنساني لاكتساب المعرفة البرهانية اليقينية من جانب، ولتأويل ما يتعارض مع هذه المعرفة تأويلاً صحيحاً من جانب آخر. وبعبارة أخرى اهتم الباحثون غالباً بثمرة فكر ابن رشد ونتيجته دون أن يكتسبوا آليات تفكيره ذاتها. وهذا النهج بعينه هو نهجنا في التعامل مع الفكر شرقياً كان أم غربياً، فلا نتعامل معه بوصفه فعالية متحركة دينامية، بقدر ما نهتم بالنتائج النفعية المباشرة.

عدم التناقض... واكتساب المعرفة:

وسنركز تحليلنا هنا على رسالته «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» (تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، مصر، 1972م) لكي نحلل من خلالها الكيفية التي يتناول بها هذا «الاتصال»، دون أن نقف عند حدود النتيجة ونستثمرها استثماراً نفعياً. والرسالة تلخيص لفلسفة ابن رشد التي لا تسعى إلى إلغاء الحكمة لحساب الشريعة كما توهم البعض، ولا لإلغاء الشريعة لحساب الحكمة كما توهم آخرون. والأحرى القول إنها فلسفة تؤكد عدم التناقض المعبر عنه بكلمة اتصال، التي تؤكد التمايز والاختلاف في المناهج والأدوات والأساليب، وتؤكد في الوقت نفسه التآلف والانسجام. وبعبارة أخرى يذهب ابن رشد إلى أن حاجتنا إلى الشريعة لا تقل عن حاجتنا إلى الحكمة ولا تزيد؛ لأنهما نهجان متمايزان في المعرفة تحتاج إليهما البشرية. وتعليل ذلك يوجد في تعدد طباع الناس، واختلاف استعدادهم.

إن طباع الناس ـ فيما يقول ابن رشد ـ تختلف في قابليتها لاكتساب المعرفة، فمن الناس من يكتسب المعرفة بالأقاويل البرهانية، وهي الأقاويل الفلسفية، أي بآليات التفكير النظري التجريدي، ومنهم من لا يقبل عقله هذه البراهين ويكتفي بالأقاويل الجدلية التي يكتسب بها المعرفة، كما يكتسب الفريق الأول معرفته بالبراهين. لكن ثمة فريقاً ثالثاً من البشر لا يقبل الأقاويل البرهانية ولا الأقاويل الجدلية، ولا يتسع طبعه إلا للأقاويل الخطابية (ص 31). هذا الاختلاف في طبائع البشر لم يفض فقط إلى تعدد وسائل اكتساب المعرفة ـ الأقاويل ـ بل أفضى إلى أن تراعي الشرائع السماوية هذا الاختلاف. وهذه نقطة مهمة في خطاب ابن رشد الذي لا نحتاج إلى تأكيد أنه يرى أن المعرفة اليقينية هي المعرفة البرهانية، في حين أن المعرفة الجدلية معرفة ظنية فقط، ويبقى للمعرفة الخطابية أنها معرفة تخيلية.

رغم هذا التفاوت في قيمة المعرفة المنتجة في كل نمط من الأقاويل، حرصت الشرائع السماوية على استخدامها جميعاً، بما هي خطاب للناس جميعاً، وليست خطاباً لفريق من البشر دون فريق. لذلك عم التصديق بها كل إنسان، كما يقول ابن رشد «إلا من جحدها عناداً بلسانه أو لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها إلى الله تعالى لإغفاله ذلك من نفسه. ولذلك خص عليه الصلاة والسلام بالبعث إلى الأحمر والأسود، أعني لتضمن شريعته طرق الدعاء إلى الله تعالى، وذلك صريح في قوله تعالى: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾» (ص 31). إن تضمن الخطاب الإلهي لأنماط الدعوة الثلاثة ـ الحكمة والموعظة والجدل ـ يؤكد من منظور ابن رشد التسليم بتعدد الطباع. ولم يكن للخطاب الإلهي أن يتجاهل هذا التعدد، الذي يرتد إلى الطبائع التي خلق الله الناس عليها من جهة، وإلى اختلاف المرجعيات الاجتماعية والمعرفية من جهة أخرى. وليس اختلاف الطبائع من منظور ابن رشد مجرد اختلاف في الاستعداد الفطري الطبيعي، بل لهذا الاختلاف أسبابه في العادات الاجتماعية وفي طبيعة التعليم. يقول ابن رشد: «وأما الأشياء التي لخفائها لا تعلم إلا بالبرهان. فقد تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان، إما من قبل فطرهم، وإما من قبل عاداتهم، وإما من قبل عدمهم أسباب التعلم، بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهها، ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال، إذ كانت تلك الأمثال يمكن أن يقع التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع، أعني الجدلية والخطابية. وهذا هو السبب في أن انقسم الشرع إلى ظاهر وباطن، فإن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان». (ص 46).

الشرائع لا تلغي التعددية:

التعددية إذن، تلك القائمة في طباع البشر وفي اختلاف عاداتهم ومرجعياتهم، أمر حرصت الشرائع عل التعامل معه بوصفه حقيقة سابقة عليها. ولم تسع الشرائع لإلغاء التعددية أو للقضاء عليها، بدليل أنها انطوت في بنية خطابها ـ الخطاب الإلهي ـ على تعددية مماثلة تجعل الخطاب مفتوحاً لآفاق التأويل والفهم. إن ثنائية الظاهر والباطن التي يتضمها الخطاب الإلهي ليست ثنائية تسعى إلى الإخفاء، كما فهم بعض المتصوفة والباطنية، ولكنها ثنائية التعددية في البشر والتي تسمح لكل البشر بأن يكونوا مخاطبين بالخطاب الإلٰهي. وبعبارة أخرى ليست الشرائع خطاباً

موجهاً للصفوة التي تمتلك حق احتكار الفهم والتأويل، بل هي خطاب للناس جميعاً، تعدّدت مستوياته مراعاة لاختلاف مستويات المخاطبين.

هذه التعددية المنعكسة في تعدد مستويات الخطاب الإلهي من شأنها أن تفضي إلى تعددية «التأويلات». لكن هذا من شأنه، لو ترك الأمر بدون ضابط معرفي، أن يشوش المَعرفة الدينية ويخضعها للأهواء. ويبدو أن ابن رشد كان حريصاً أشد الحرص على الضوابط المعرفية التي لا تلغي التعددية، ولا تسعى للقضاء عليها من باب خلفي تحت عناوين ويافطات مضللة. إن السبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف نظر الناس وتباين قرائحهم في التصديق، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها (ص 33 ـ 34). لكن ألا تتعارض «التعددية» مع مفهوم «الإجماع»؟ يورد ابن رشد الاعتراض على الوجه التالي:

إن في الشرع أشياء قد أجمع المسلمون على حملها على ظواهرها، وأشياء على تأويلها، وأشياء اختلفوا فيها. فهل يجوز أن يؤدي البرهان إلى تأويل ما أجمعوا على ظاهره؟ أو ظاهر ما أجمعوا على تأويله؟ (ص 34) وبعبارة أخرى: هل يمكن أن يحدث تعارض بين الفهم والتأويل المعتمد على البرهان وبين الإجماع المعرفي؟

في سياق الرد على هذا الاعتراض يبدو ابن رشد حريصاً أشد الحرص على السياج المعرفي ـ البرهان ـ بوصفه السياج العاصم من الزلل. والإجماع ليس سياجاً معرفياً بمستوى السياج البرهاني، لأنه ينتمي إلى الظني في الغالب ولا ينتمي إلى البرهان. قد ينتمي الإجماع إلى مجال البرهان ويتمتع بدرجة المعرفة اليقينية في مجال الشؤون العلمية، لكنه في مجال المعرفة النظرية ـ أو النظريات بلغة ابن رشد ـ لا يكاد يتجاوز حدود «الظني» والاحتمالي. وبعبارة أخرى لا يرقى الإجماع معرفياً لمستوى البرهان ويظل في حدود الجدلي. بالإضافة إلى ذلك ـ أي إلى ظنيته ـ فهو يكاد يكون مستحيل الوقوع، لأنه ليس ممكناً أن يتقرر الإجماع في مسألة ما في عصر ما إلا بأن يكون ذلك العصر عندنا محصوراً، وأن يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معلومين عندنا، أعني معلوماً أشخاصهم ومبلغ عددهم، وأن ينقل إلينا في المسألة مذهب كل واحد منهم فيها نَقْلَ تواتر. ويكون مع هذا كله قد صح عندنا أن العلماء الموجودين في ذلك الزمان متفقون على أنه ليس في الشرع ظاهر وباطن، وأن العلم بكل مسألة يجب أن لا يكتم عن أحد، وأن الناس طريقهم

واحد في علم الشريعة (ص 35). وينتهي ابن رشد إلى أنه لا يمكن أن يتقرر في التأويلات التي خص الله العلماء بها إجماع مستفيض، وهذا بين بنفسه عند من أنصف (ص 38).

هذا الحرص على التعدد والاختلاف لا ينفي وجود الثوابت المتفق عليها في الشرائع عند ابن رشد. وتتحدد تلك الثوابت في المعارف التي يمكن الوصول إليها بالطرائق الثلاث المذكورة ـ البرهان والجدل والخطابة ـ بالدرجة نفسها من الوضوح واليقين. وتتحدد هذه الثوابت في أصول من أهمها: «الإقرار بالله تبارك وتعالى، وبالنبوات وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي. وذلك أن هذه الأصول الثلاثة تؤدي إليها أصناف الدلائل الثلاثة التي لا يعرى أحد من الناس من وقوع التصديق له من قبلها بالذي كلف معرفته، أعني: الدلائل الخطابية، والجدلية والبرهانية، فالجاحد لأمثال هذه الأشياء، إذا كانت أصلاً من أصول الشرع، كافر، معاند بلسانه دون قلبه، أو بغفلة عن التعرض إلى معرفة دليلها، لأنه إن كان من أهل البرهان، فقد جعل له سبيل إلى التصديق بها بالبرهان، وإن كان من أهل الجدل فبالجدل، وإن كان من أهل الموعظة فبالموعظة» (45 ـ 46). لكن هذه الأصول لا تتميز بالوضوح الذي لا يحتاج إلى التأويل إلا على مستوى المعرفة الكلية العامة، أي المعرفة غير التفصيلية. من هنا يميز ابن رشد بين مستويات ثلاثة في التأويل تتجاوب مع مستويات المعرفة الثلاثة: المستوى الأول هو مستوى الخطاب الذي يُفهَمُ على ظاهره بلا تأويل، والمستوى الثاني هو المستوى المختلف فيه بين من يرون ضرورة تأويله وبين من يرون عدم تأويله. والمستوى الثالث هو المستوى الذي يتفق الجميع على ضرورة تأويله لأن حمله على الظاهر محال.

مستويات التأويل... مستويات المعرفة:

وفي المستويين الثاني والثالث يقع الخلاف بين العلماء في التأويل، وذلك بحسب مرتبة كل واحد من معرفة البرهان، أو بسبب غموض الموضوع أو عواصته بلغة ابن رشد ـ أي لكونه عويصاً ـ واشتباهه، والمخطىء في هذا معذور، أعني من العلماء (ص 51). والمثال الذي يوضح أن الاختلاف في فهم الأصول اختلاف مشروع أن السعادة الأخروية والشقاء الأخروي من الأمور المقررة الظاهرة في الشريعة، أي من الأمور المعلومة بالطرق الثلاث: البرهانية والجدلية والخطابية. من هذه الزاوية يرى ابن رشد أن المتأول لهذا الأصل من أصول الشريعة كافر «مثل أن

يعتقد أنه لا سعادة أخروية هاهنا ولا شقاء، وأنه إنما قصد بهذا القول أن يسلم الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسهم، وأنها حيلة، وأنه لا غاية للإنسان إلا وجوده المحسوس فقط» (ص 47). ومعنى ذلك أن تأويل الخطاب بهدف إلغائه وإنكار السعادة والشقاء الأخرويين هو التأويل المخالف للأصل، وليس كذلك الأمر في تأويل كيفية السعادة وكيفية الشقاء. يرى ابن رشد: إن هذه المسألة، «من الصنف المختلف فيه، وذلك أنا نرى قوماً ينسبون أنفسهم إلى البرهان، يقولون: إن الواجب حملها على ظواهرها إذا كان ليس هاهنا برهان يؤدي إلى استحالة الظاهر فيها، وهذه طريقة الأشعرية. وفي هذا الصنف أبو حامد (الغزالي) معدود هو وكثير من المتصوفة وقوم آخرون أيضاً ممن يتعاطى البرهان يتأولونها، وهؤلاء يختلفون في تأويلها اختلافاً كثيراً. منهم من يجمع فيها التأويلين كما فعل ذلك أبو حامد في بعض كتبه.

ويشبه أن يكون المخطىء في هذه المسألة من العلماء معذوراً، والمصيب مشكوراً أو مأجوراً، وذلك إذا اعترف بالوجود، وتأول فيها نحواً من أنحاء التأويل، أعني في صفة المعاد لا في وجوده، إذا كان التأويل لا يؤدي إلى نفي الوجود. وإنما كان جحد الوجود في هذا كفراً، لأنه فى أصل من أصول الشريعة، وهو مما يقع التصديق به بالطرق الثلاث المشتركة للأحمر والأسود» (ص 49 ـ 51).

هكذا تتحدد الأصول عند ابن رشد ـ المجمع عليها دون خلاف ـ في الأصول التي لا يعذر أحد بجهالتها، إذا استخدمنا عبارة علماء أصول الفقه. وهذا تحديد ينفي عن الإجماع السلطة المعرفية البرهانية التي أضيفت عليه في سياق تاريخنا الفكري والعقلي. الإجماع المعرفي، الذي هو إجماع العلماء، أمر عسير، فضلاً عن أنه ظني وليس برهانياً. هكذا يصبح الاختلاف الناتج عن التعدد أمراً مقرراً مفروغاً منه، وليس قيمة في حاجة إلى إثبات أو اعتراف. وليس تعدد التأويلات واختلاف العلماء في التأويل إلا نتيجة طبيعية لهذا التعدد الطبيعي والاختلاف بين البشر. لكن إذا كانت الشريعة قد استخدمت في خطابها الأقاويل الثلاثة، وإذا كان البرهان هو المعرفة اليقينية، فمن الضروري أن يكون البرهان هو أساس التأويل ومعياره، لذلك نفهم التفرقة التي أكدناها في النص السابق والتي يضعها ابن رشد بين من ينسبون أنفسهم إلى البرهان وهم الأشعرية، وبين الفلاسفة ممن يتعاطى البرهان بالفعل.

بين البرهان والشريعة

وللتأويل في خطاب ابن رشد جانبان: الأول ضرورة اعتماده على البرهان الذي

يحدد مرجعية المعنى والدلالة، الثاني: أن يوافق قوانين اللغة العربية ولا يتعارض معها.

يحدد ابن رشد الجانب الأول على الوجه التالي: الشريعة حق، وهي تدعو إلى معرفة الحق، ومعنى ذلك أن النظر البرهاني لا يمكن أن يفضي إلى مخالفة الشرع: «فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له» (ص 31 ـ 32). وللبرهان في علاقته بالشريعة ثلاثة احتمالات: الاحتمال الأول أن يصل البرهان إلى حقائق سكت عنها الشرع سكوتاً تاماً، أي حقائق تقع خارج مجال الشريعة والدين. ولا مشكلة إزاء هذا الاحتمال الأول، فالفيلسوف هنا ـ أو صاحب البرهان ـ يخوض في شؤون لا دخل للشريعة بها، ومثله في ذلك مثل الفقيه الذي يستنبط بالقياس الشرعي حكم ما سكت عنه الشرع من الأحكام (ص 32). لكن ثمة فارقاً مهما يلح عليه ابن رشد بين درجة اليقين البرهاني عند الفيلسوف وبين المعرفة الظنية التي ينتجها القياس الشرعي عند الفقيه «فإن الفقيه إنما عنده قياس ظني، والعارف عنده قياس يقيني» (ص 33). الاحتمال الثاني أن يكون هناك اتفاق بين الحقيقة التي نتوصل إليها بالبرهان وبين حقيقة ندركها من ظاهر الخطاب الشرعي، أي من ظاهر الدلالة اللغوية دون الحاجة إلى التأويل. ولا مشكلة على الإطلاق إزاء هذا الاحتمال الثاني، لأن الاتفاق بين البرهان والخطاب الشرعي اتفاق ملموس. تتركز المشكلة إذن في الاحتمال الثالث وهو أن يقع الاختلاف والتناقض بين الحقائق البرهانية وظاهر الخطاب الشرعي. وحل ذلك الاختلاف لا يكون إلا بالتأويل الذي يعتمد على طبيعة التعدد التي سبق الحديث عنها في الخطاب الإلهي مراعاة لأحوال المخاطبين وتعدد مستوياتهم. هذا إلى جانب اعتماده مبدأ «عدم مخالفة الحق للحق». لكن للتأويل شرطاً مهما هو عدم مخالفة قوانين اللغة العربية، وهو الجانب الثاني من جوانب التأويل، الجانب الذي يمثل وجهاً آخر لغوياً للجانب الأول البرهاني. يقول ابن رشد محرراً معنى التأويل ودلالته من الجانبين المشار إليهما:

ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز، من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي. وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية، فكم بالحري أن يفعل ذلك صاحب علم البرهان؛ فإن الفقيه إنما عنده قياس ظني، والعارف عنده

قياس يقيني. ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب فيها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول (ص 32 ـ 33).

وإذا كان التأويل يُسْتَمد من مرجعية البرهان من جهة، ومن قوانين الكلام من جهة أخرى، فإن درجات الناس في العلم بالجهتين متفاوتة، وهذا هو الذي يجعل عملية الإجماع صعبة، بل مستحيلة. ومعنى ذلك أن الاختلاف والتعدد يظلان قائمين رغم بذل الوسع في الوصول إلى الحقائق البرهانية اليقينة من جهة، وفي فهم قوانين اللغة التي هي أساس التأويل من جهة أخرى. هكذا يفهم ابن رشد من الآية السابعة في سورة آل عمران أن قوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا﴾ إن «الراسخون في العلم» معطوف على اسم الجلالة وإنهم يعلمون التأويل. وهو بهذا الفهم يعارض قراءة أخرى للآية يقف أصحابها عند اسم الجلالة على أساس أنه نهاية الجملة، ويرون أن «والراسخون في العلم» بداية جملة جديدة، يقول ابن رشد جامعاً أطراف القضية كلها:

«وقد تبين من قولنا أنه ليس يمكن أن يتقرر إجماع في أمثال هذه المسائل، لما روي عن كثير من السلف الأول، فضلاً عن غيرهم، أن هاهنا تأويلات يجب ألا نفصح بها إلا لمن هو من أهل التأويل، وهم الراسخون في العلم، لأن الاختيار عندنا هو الوقوف على قوله تعالى: ﴿والراسخون في العلم﴾، لأنه إذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل، لم يكن عندهم مزية تصديق توجب لهم من الإيمان به ما لا يوجد عند غير أهل العلم. وقد وصفهم الله تعالى بأنهم المؤمنون به، وهذا إنما يحمل على الإيمان الذي يكون من قبل البرهان، وهذا لا يكون إلا مع العلم بالتأويل، فإن غير أهل العلم من المؤمنين هم من أهل الإيمان به لا من قبل البرهان. فإن كان هذا الإيمان الذي وصف الله به العلماء خاصاً بهم، فيجب أن يكون بالبرهان، وإن كان بالبرهان فلا يكون إلا مع العلم بالتأويل، لأن الله عز وجل قد أخبر أن لها تأويلاً هو الحقيقة، والبرهان لا يكون إلا على الحقيقة. وإذا كان ذلك كذلك، فلا يمكن أن يتقرر في التأويلات، التي خص الله العلماء بها، إجماع مستفيض، وهذا بين بنفسه عند من أنصف (ص 37 ـ 38).

لكن ابن رشد الداعي للتعددية والحريص عليها، المؤمن بحق الاختلاف، الذي

يجعل من التأويل الصلة الجامعة بين البرهان والشريعة، كان ينتج خطابه في سياق ثقافي حضاري مؤذن بالأفول. وقد كانت محاولات ابن عربي للجمع والتوفيق بين فرق الأمة وفصائلها، بل بين الأمة وغيرها من الأمم، في منظومة فكرية تأويلية واسعة هي خاتمة المطاف في ثقافة التعدد وحضارة الاختلاف. وكان أبو حامد الغزالي قد سبقهما في القرن الخامس الهجري ـ الحادي عشر الميلادي ـ في سبيل مشابه ولكن نحو غاية مغايرة: إلغاء العقل والبرهان لحساب النقل والسماع، وإن كان قد فعل ذلك بآليات البرهان ذاته. كان الغزالي قد وجه هجومه الحاد والقاسي، والذي كان أشبه بالضربة القاضية في «تهافت الفلاسفة»، حيث لجأ إلى تكفير الفلاسفة في مجموعة من القضايا والأفكار. ورغم أن ابن رشد حاول أن يكشف تهافت التهافت، ويستعيد للبرهان مكانته في مرجعية التأويل، فإنه لم يسلم هو نفسه من علامات التراجع التي كانت واضحة في الثقافة التي ينتمي إليها.

هذا الانحياز للبرهان وللتعددية والاختلاف حتى على مستوى التأويل هو ما يدعونا اليوم لاستدعاء عقلنا المنفى ابن رشد، لحاجتنا إليه في ظروف واقعنا المأزوم على جميع الأصعدة. ولكن ونحن نستدعي ابن رشد، لا بد أن نضيف إليه ما حققته البشرية من إنجازات المساواة بين البشر، وفي مجال حقوق الإنسان. ومن أهم تلك الحقوق حق المعرفة والتعلم واكتساب اليقين. إن البرهان الذي انحاز له ابن رشد، والتعددية والاختلاف اللذين حرص عليهما، كان بمثابة الأساس للإنجاز الإنساني في مجال حقوق الإنسان.

من هنا فنحن حين نختلف مع حرص إبن رشد على التمايز والفصل بين المستويات، إنما نختلف معه ونحن على الأرض التي ساهم في إخصابها بثمارِ عقله. وقد يصح أن نقول في هذه الحالة: إنها بضاعتنا ردت إلينا، ولكن بشرط أن نفهم أنها البضاعة التي أضاف إليها الآخرون وبلوروها باستثمار أكثر جوانبها إشراقاً وإيجابية.

الفصل الثاني

زكي نجيب محمود، رمز التنوير

I

كتاب «حَصَاد السّنين» وأسئلة التنوير المكبوتة

إن أحسن تكريم نقدمه لمفكر هو قراءة فكره قراءة نقدية، قراءة تستنبط الجوهري والثابت، وتفصل بينه وبين المؤقت اللحظي، ولأن راحلنا العظيم زكي نجيب محمود واحد من أهم التنويريين، فهو الحلقة الوسطى بين جيل الرواد وبين جيل المحدثين، يجب علينا اليوم أن نقدم الخطوط الرئيسية لمشروع قراءته، والسؤال الذي يشغل ذهن هذه القراءة هو السؤال نفسه الذي شغل زكي نجيب محمود في كتاباته كلها، وربما يكمن الفارق في طبيعة تحليل عناصر السؤال، الأمر الذي يفضي إلى خلاف في الإجابة عن السؤال.

رغم أنه غني عن التعريف، فقد شاء أن يتقدم لنا بسيرته العلمية ـ ولا نقول الذاتية ـ ربما لكي يؤكد لنا مجدداً أن التنوير، الذي أخلص له حياته كلها منذ كان طالباً حتى لفظ أنفاسه الأخيرة ما زال في حاجة إلى دماء جديدة وعقول تواصل المسيرة.

يقدم لنا زكي نجيب محمود كتابه «حصاد السنين» بوصفه شهادة على الحياة المصرية الثقافية من منظور مواطن مصري عربي، «شاءت له فطرته أن يجعل من تحصيل العلم وكسب الثقافة مهنته». وهي شهادة تمتد من أواخر العشرينيات من هذا القرن حتى لحظة صدور الكتاب، فتستوعب ثلاثة أرباع هذا القرن بكل ما اشتمل عليه من أحداث وتغيرات على المستويين المحلي والعالمي على السواء. وهذه الفترة تجسد حياة الكاتب العقلية، وتطوره الفكري في أربع مراحل كبرى هي: مرحلة

التعرف على الحياة الفكرية والثقافية، ومحاولة الاندماج فيها، وهي المرحلة التي استغرقت أواخر العشرينيات والثلاثينيات من القرن. والمرحلة الثانية هي مرحلة الارتحال إلى الغرب في بعثة دراسية إلى انجلترا لمدة أربع سنوات، تعرف من خلالها على «الآخر» الغربي، الذي كشف لـ«الأنا» عن تخلفها، وحدد لها من ثم منظور رؤية ذلك التخلف. وفي هذه الرحلة أيضاً أمكن لمفكرنا أن يرى ثقافته من بعيد، وأن يرصد من ثم إيجابياتها وسلبياتها. والمرحلة الثالثة هي مرحلة الانخراط في الحياة الثقافية والفكرية خلال عقدي الخمسينيات والستينيات، حيث أسهم زكي نجيب محمود في عضوية العديد من اللجان الثقافية والفنية بالإضافة إلى رئاسته تحرير مجلة «الفكر المعاصر»، ودوره أستاذاً للفلسفة بكلية الآداب.

وتتجمع الخيوط الناتجة عن تلك المراحل الأربع في منظومة فكرية موحدة، أو «رؤية موحدة»، كما يطلق عليها الكاتب، تمثل محور كتاباته الأخيرة، والتي دأب على نشرها تباعاً في جريدة الأهرام. وإذا كان الكاتب يقدم لنا كتابه هذا بوصفه «تغريدة البجعة»، فإن المعنى المزدوج للتغريدة ـ معنى الألم لإحساس البجعة باقتراب الموت وما يلزم عنه من متعة ونشوة من جانب البشر في تلقيهم لتلك التغريدة ـ ماثل في بنية الكتاب ذاته، ماثل في ذلك الصراخ، الذي يصل إلى حد اليأس أحياناً، من حالة التردي والتخلف اللذين تعاني منهما كل المجتمعات العربية. أما المتعة والنشوة فهما ما يأمل مفكرنا أن يغرسهما فينا، خاصة بعد أن وصف لنا الداء وأشار إلى الدواء. إننا نرفض وبإصرار دلالة «الموت» المتضمنة في تغريدة البجعة تلك، لا لأن الموت في حد ذاته شيء كريه، خاصة أنه ماثل في أفق حياتنا الفكرية والثقافية يختطف رموزها واحداً بعد الآخر، بل لأننا لا نتفق مع كثير من البكائين المتشككين في خصوبة رحم هذه الأمة.

والسؤال الذي يجب أن نطرحه ونحن نقرأ «حصاد السنين»: ما الذي جعل «حصاد التنوير» فقيراً إلى هذا الحد؟ والإجابة عن هذا يجب أن نبحث عنها في طبيعة الخطاب التنويري ذاته، بكل ما يتضمنه هذا الخطاب من عناصر الإيجاب ومن عناصر السلب. والأهم من ذلك كله أن نبحث في الخطاب التنويري عن الأسئلة المضمرة والمكبوتة، بل والمقهورة إلى حد التحريم. ودون البحث عن هذه الأسئلة من أجل إزاحة القهر والتحريم عنها، سيظل خطاب التنوير رهين قضبان اللحظة التاريخية الأولى التي أنتجته وحاصرته في الوقت ذاته. لقد كان الخطاب التنويري في

صيغته التي قابلها المؤلف في مستهل حياته مجرد صدى للفكر الأوروبي الذي أمكن له تلخيصه في بعدين: الإيمان بقيمة الحرية والمطالبة بها على مستوى الشعوب والأفراد، وفهم الحياة الإجتماعية والطبيعية على أساس أن «التطور» جوهرها. كان مطلب «الحرية» مطلباً أساسياً في الحياة المصرية، أما فكرة «التطور» فلم يعرف منها معظم المثقفين: «إلا الصورة البيولوجية التي تنسب إلى (داروين) في كتابه (أصل الأنواع) وانعكاساتها التطبيقية على كثير من جوانب الحياة الإجتماعية، كما أوضحها بصفة خاصة «هربرت سبنسر».

واستمر الخطاب التنويري يكتسب أرضاً جديدة، ويعمق جذوره في التربة الثقافية المصرية على يد كل من «أحمد لطفي السيد بما نادى به من وجوب الحرية الفردية المسؤولة، رجلاً كان ذلك الفرد أم امرأة، وطه حسين بما عمل على إشاعته في النفوس من إزاحة التقديس عن حقائق التاريخ. . . وعباس محمود العقاد بمجموعة دواوينه الشعرية إنما قدم للناس تطبيقاً مجسداً للفردية المستقلة الحرة التي اضطلع لطفي السيد بالدعوة إليها في مجال السياسة». ومع ذلك فلم يكن خطاب التنوير صدى سلبياً لما تنتجه أوروبا من أفكار، بل كان كثيراً ما يجد نفسه في علاقة تضاد مع بعض أطروحات المفكر الغربي عن الإسلام والمسلمين، أي أن انعكاس ضوء التنوير على مرآتنا كان كثيراً ما يثور على الأصل ويتجاوزه، خاصة إذا تعارض مع ركائز ثقافتنا «ومن هنا رأينا بين روادنا من شغل نفسه بالرد الرافض لما يكتب عبر البحر أو يقال، على غرار ما فعل الأفغاني في (الرد في الدهرين) والشيخ محمد عبده في الرد على (هانوتو) و(رينان) والعقاد في الرد على كثير مما قاله مستشرقون كتبوا عن الإسلام والمسلمين».

ولم يكن الخطاب التنويري محاصراً بتناقضه مع بعض أطروحات نموذجه الغربي فحسب، بل كان محاصراً بالدرجة الأولى بنقيضه السلفي الذي يرى في أوروبا، وفي كل ما يأتي من جهتها، قضاء على الذات وانتهاكاً للأصالة، لا يستثني من ذلك إلا الناتج التكنولوجي المُيَسِّر لشؤون الحياة اليومية. وهكذا يدرك مؤلفنا أن «أزمة العقل» هي المسؤولة عن عثرات التنوير في بلادنا، ذلك أن: «الموقف العام في بلادنا تسوده نظرة لا علمية على نحو لا يدع مجالاً للشك، خصوصاً إذا رأينا حقيقة الموقف من وجهة نظر الجمهور. . . إنه لا عجب أن تَعَرَّض العقل ويتعرض في حياتنا لأزمات لا تنتهي، فللرأي العام عندنا قوة ضاغطة، لا يجرؤ على عصيانها

علناً إلا مغامر، وهو رأي عام تسوده اللاعلمية كما أسلفنا».

إن الحديث عن أزمة العقل وربطها بانعدام التفكير العلمي، خاصة عند الجماهير، يشير إشارة ضمنية إلى أحداث وقعت للمؤلف نفسه، حين اصطدم بالخطاب الديني السلفي ممثلاً في قطب من أبرز أقطابه، هو الشيخ محمد متولي الشعراوي، وذلك في تعليقه على ما يعرف بحديث الذبابة، التي في أحد جناحيها الداء وفي الآخر الدواء. لقد استطاع الشيخ أن يؤلب «العامة» على فيلسوفنا، كما ألّبهم، في مناسبة أخرى، على «توفيق الحكيم» حين بدأ ينشر سلسلة من المقالات في «الأهرام» بعنوان «حديث مع الله». وإذا كنا نختلف مع توصيف المؤلف لظاهرة تأليب العامة بأنها «رأي عام»، فإن هذا لا ينفي دلالة الوقائع التي يستشهد بها. ولأمر ما ـ لعله إيثار السلامة ـ لم يذكر زكي نجيب محمود هذا الصدام، واكتفى، في سياق آخر، بالإشارة إلى ما عاناه هو شخصياً من هجوم بسبب دعوته المستمرة إلى «الوضوح». ورغم تفرقته الدائمة بين مجالات المعرفة، وتمييزه بين أنماط الخطاب العلمي والديني والأدبي، ورغم أنه يجعل مطلب «الوضوح» مقصوراً على الخطاب العلمي، فإن هذا لم يمنع المهاجمين من اتهامه بالتنكر للدين وللأخلاق. والحقيقة أن الإتهام بالتنكر للأخلاق لم يكن عند صاحبنا بذي خطر.

ازمة مثقفين ام ازمة ثقافة؟

هذا الهجوم الدائم على العقل يفسّر لنا ظاهرة الانسحاب السريع، الذي يصل إلى حد الاستسلام والاعتراف بالهزيمة، وهذا الأنسحاب والركون إلى التقية أمر متكرر، عدا استثناءات قليلة، في علاقة الخطاب التنويري بنقيضه السلفي، وهذا ما يؤكد «أزمة العقل» في واقعنا الثقافي. لكن أزمة العقل هذه ظاهرة تحتاج إلى التفسير، ولا بد من الغوص في تاريخنا الثقافي بحثاً عن هذا التفسير، ومع ذلك فقراءة زكي نجيب محمود لتراثنا الفكري والديني ـ في المرحلة الثالثة من سيرته العلمية ـ كشفت له أن «العقل» دعامة أساسية من دعائم بنائنا الثقافي، بل هو الدعامة المقابلة لدعامة الدين، الذي يمثل البعد الوجداني. وإذا كان الأمر كذلك، فإن «أزمة العقل» في الواقع الثقافي تحتاج إلى تفسير آخر، ويبدو أن فيلسوفنا يجد هذا التفسير الآخر في «ازدواجية المثقف» أو مفكر التنوير.

لكن ازدواجية المثقف، كما تتجلى في التناقض بين فكره وسلوكه، تمثل هي الأخرى ظاهرة تحتاج للتفسير، بل الأولى القول بأنها أحد تجليات أزمة العقل على

مستوى الصفوة. ومعنى ذلك أننا ما نزال في إطار وصف الظاهرة، ولم نتحرك خطوة واحدة نحو تفسيرها، وهي ظاهرة تتفاقم بشكل ملحوظ في كل أنماط الخطاب. ولعل ما حدث في ندوة «نحو علم كلام جديد» ـ الندوة التي أقامتها الجمعية الفلسفية المصرية في جامعة الأزهر في الفترة من 15 ـ 17 يناير 1991م ـ من اغتيال للعقل، وتسفيه لأي اجتهاد في قراءة التراث وتأويله، لعل تلك الندوة تمثل مؤشراً كاشفاً لحالة التردي الفكري التي يعانيها واقعنا الثقافي. ولقد تعرض فيلسوفنا لهجوم ظلامي عاتٍ في الجلسة الإفتتاحية لتلك الندوة، لمجرد أنه أكد حاجتنا إلى الإطلاع على الثقافة الأوروبية الحديثة. ليس ثمة خلاف إذن في توصيف الأزمة، إنما يتركز الخلاف على تفسيرها. والميل إلى تبرئة تاريخنا الثقافي والفكري من مسؤولية الأزمة ـ كما هو الحال في قراءة زكي نجيب محمود للتراث ـ ميل يمثل هو الآخر أيضاً وجهاً من وجوه أزمة الخطاب التنويري ذاته، وبخاصة إذا كان الحديث عن التراث الديني. يبدو الخطاب التنويري شديد الجرأة في تحليل الواقع الثقافي وتشريحه، لكن تلك الجرأة تتحول إلى نوع من «التبرير» الذي يصل إلى حد «التحسين» عندما يتصل بالتراث الديني. كان طه حسين جريئاً شديد الجرأة في نقد الواقع الثقافي، بل وفي نقد تاريخنا السياسي والأدبي، لكنه كان يقترب من التراث الفكري الديني على استحياء. وسرعان ما تراجع عن بعض مقولاته الفكرية، وحذفها في الطبعة الثانية من كتابه «في الشعر الجاهلي» بعد تغيير العنوان. وهو نفس ما قام به زكي نجيب محمود حين غير عنوان كتابه من «خرافة الميتافيزيقا» إلى «الموقف من الميتافيزيقا». ولأن مشروع علي عبد الرازق في «الإسلام وأصول الحكم» كان نقداً مباشراً للتراث الديني، فقد تم إسكات صوت الرجل إسكاتاً شبه نهائي. والمشكلات التي تثور بين الحين والآخر حول تلك الرواية ـ(«أولاد حارتنا» لنجيب محفوظ مثلاً) ـ أو تلك الأغنية أو هذا العرض المسرحي أو السينمائي، ناهيك عن المطالبة بـ«أسلمة» الآداب والفنون ـ بل والعلوم ـ تؤكد أن خطاب التنوير فشل في إحداث التنوير. وأحد أسباب هذا الفشل يرتد إلى عجزه عن إحداث وعي علمي حقيقي بالتراث الديني خصوصاً، وعي ينقل الثقافة، كما ينقل المواطن الفرد، من حالة إلى حالة أخرى.

التنوير: نقلاً عن أوروبا أم نقداً للتراث؟

وليس معنى نقدنا للخطاب التنويري تحميله ـ وحده فقط مسؤولية الإخفاق في

إحداث التنوير المطلوب، ذلك أن «الخطاب» وحده، أياً كانت درجة الوعي المعبر عنها وجِدَّته وإرهافه، ليس مسؤولاً عن إحداث التغيير، الذي هو فاعلية شاملة تساهم فيها كل عناصر الوجود الإجتماعي ومحركاته. نقدنا هنا ينصب على الخطاب بما هو موضوع تحليلنا ونقاشنا، فلا بد بالتالي من البحث عن عوامل الإخفاق المتضمنة في بنية الخطاب ذاته، دون تقليل من شأن العوامل الأخرى التي لا تعنينا هنا. وما طرحناه حتى الآن هو الموقف التبريري لخطاب التنوير من التراث الديني بشكل خاص، وهو الموقف الذي حول هذا التراث إلى منطقة «محرمة» تتأبى على آليات التحليل العلمي، ويُكتفى بالقول إنها أدخلت في دائرة «الوجدان» والشعور، كما يذهب زكي نجيب محمود. وإذا كنا فيما سبق قد بينا أثر الخطاب السلفي النقيض في إحداث بعض خطوات التراجع في بنية الخطاب التنويري، فإن السِّجال الأيديولوجي بين الخطابين لا يمثل كل القصة، فعلاقة الخطاب التنويري العربي بمثيله الأوروبي يمثل بعدها الآخر.

وإذ وقع الخطاب التنويري بين سندان نقيضه السلفي ومطرقة الخطاب الاستشراقي، أصبح الدفاع عن التراث الديني ـ لا نقده أو تحقيق وعي علمي بدلالته ـ إحدى مهامه. هكذا دافع محمد عبده عن العقيدة في «رسالة التوحيد»، جامعاً بين المفهوم الاعتزالي «للعدل» والمفهوم الأشعري «للصفات»، دون أدنى إحساس بتعارض المفهومين. وحين يتخلى المفكر التنويري عن موقف «الدفاع»، يظل في خانة «التبرير» تعبيراً عن عجزه عن «النقد». وإذا كان قد تم اختزال الأنا في «العقيدة»، وما يرتبط بها من «تراث»، فقد كان من الطبيعي والمنطقي أن يختزل الآخر ـ أوروبا ـ في «العلم»، وما يرتبط به من تكنولوجيا، ويصبح السؤال: كيف حققت أوروبا تلك النقلة الهائلة من ظلام عصورها الوسطى إلى نور التقدم سؤالاً مضمراً مكبوتاً هو الآخر. ذلك أن الإجابة الحقيقية عنه ـ والمتمثلة فيما أحدثه الفكر التنويري هناك من نقد للتراث والعقائد ـ تكشف لخطابنا التنويري عن مكامن العجز والقصور في بنيته.

مشروع النهضة: الأصالة والمعاصرة

يفخر كاتبنا ـ على طول الكتاب ـ بأنه كان من أوائل الذين تنبهوا لأهمية هذه القضية، بل يؤكد أنه الوحيد الذي رأى في حلها حلاً لإشكالية النهضة. والغريب أن أحداً ممن أثاروا تلك القضية لم يتنبه إلى اعتمادها ثنائية رئيسية، يمكن أن تنحل إلى

ثنائيات لا تنتهي ولا تحل، إذ يفترض مفهوم «الأصالة» هوية ذاتية تمتد في الماضي موغلة فيه، وهي الهوية التي حددها فيلسوفنا في محور «الثقافة» بأبعادها الثلاثة: الدين، والفنون والآداب، والأعراف والتقاليد. أما جانب المعاصرة، فيرتبط ارتباطاً وثيقاً ببعد «العلم»، الذي أبدعته أوروبا في الأساس. وهكذا تنحل ثنائية «الأصالة والمعاصرة» إلى ثنائية أخرى هي ثنائية «العلم والثقافة» وإذا كانت هويتنا التاريخية تتحدد بالأصالة / الثقافة»، فإن نهضتنا وتقدمنا لن يتحققا إلا بإضافة ـ لاحظ هنا مفهوم الجمع الرياضي ـ جانب المعاصرة / العلم إليها. هكذا نكرر أو نعيد ما توهمنا أن أوروبا قد حققت نهضتها به، ويظل السؤال الأساسي عن سر الأزمة سؤالاً مكبوتاً محبطاً، ويظل الحديث عن تأويل العقائد أو نقد التراث ـ وهو ما حققه الغرب في سعيه لتجاوز العصور الوسطى ـ حديثاً محرماً.

هذه الإضافة بالجمع الرياضي لا تعني تحولاً كيفياً، وغاية ما تؤدي إليه هو التراكم الكمي المؤدي إلى ازدواج الوعي، وعي الفرد والأمة على السواء، حيث يحيا العقل ويفكر طبقاً للقيم والأعراف والتقاليد الموروثة، بينما يحيا الجسد في العصر متمتعاً بكل ما أنتجه العلم، دون أن يكون له دور مشارك في إنتاجه. والأمر بالنسبة للصفوة لا يختلف إلا في أنهم يمكن أن يفكروا بطريقة عصرية، بينما تتحرك مشاعرهم وعواطفهم ورغباتهم وفقاً للموروث الثقافي. وحين يتعارض الجانبان ـ الأصالة والمعاصرة، أو لنقل العلم والثقافة، أو جانب الفكر وجانب الوجدان، أو ما شئت من ثنائيات متفرعة ـ يكون «التلفيق» بينهما هو الحل، وهو تلفيق يجنح في الغالب إلى جانب التراث / الأصالة. فإذا حدث تناقض بين نتائج العلم وبعض النصوص الدينية: «كما حدث مثلاًعندنا وعند غيرنا من أصحاب الديانات الأخرى» حيال النظرية الداروينية في تطور الحيوان تطوراً جعل الإنسان حلقة أخيرة من حلقات السلسلة، بينما يرد في النص القرآني الكريم ـ وكذلك في التوراة والإنجيل ـ ما يدل على أن كل كائن حي بصفة عامة والإنسان بصفة خاصة قد خلق على نحو ما خلق منذ لحظة خلقه بأمر إلهي قضي له بأن يكون فكان.

الحصاد الحقيقي ما هو؟

يتجلى ضعف فكر النهضة التنويري على مستويات عديدة، تلتقي كلها في البحث عن حلول وسطى لكل المتناقضات التي يزخر بها الواقع الاجتماعي والثقافي من جهة، وفي البحث عن «مبدأ واحد» يعد بمثابة «العلة الأولى» أو «علة العلل»

لتفسير أي تعددية فكرية كانت أم اجتماعية سياسية، من جهة أخرى. وإذا كان رد الفروع إلى أصولها والبحث عن مبدأ واحد يفسرها يعد ـ من منظور زكي نجيب محمود ـ المهمة الجوهرية للفلسفة، فإن البحث عن حلول وسطى لكل التناقضات التي يزخر بها الواقع الإجتماعي والثقافي يعكس موقفاً يلوذ بالسلامة، ولو على حساب التواطؤ الفكري والعقلي. وكلا النمطين من البحث ينتهي في التحليل الأخير إلى وضع «الغلة» كلها في حقل الخطاب الديني السلفي.

لكن هناك فروقاً لا بد من الإشارة إليها والإشادة بها، ولو كانت فروقاً جزئية، لأن تلك الفروق هي التي تمكننا اليوم من نقد خطاب التنوير نقداً يستهدف تجاوزه لتأسيس خطاب تنويري لا يتجاهل الأسئلة المكبوتة والمحرمة، خطاب لا يخشى المغامرة، فينقل تلك الأسئلة من مستوى الكبت والتحريم إلى مستوى الإفصاح والعلن، نازعاً عنها قناع التحريم ومسلطاً عليها ضوء العقل. ولعل أهم تلك الفروق هو الحرص الدائم على طرح إشكالية «المنهج»، بوصفها الإشكالية التي تميز العقل «المتسائل» من العقل «المذعن» من جهة، كما أنها تميز العقل القادر على إنتاج المعرفة من ذلك «القابل» للمعلومات لحفظها وتكرارها، من جهة أخرى. تلك إشكالية طرحها التنويريون جميعاً.

الفرق الثاني ـ ويرتبط بإشكالية المنهج ارتباطاً وثيقاً ـ هو التشديد الدائم على ضرورة وضوح الأفكار في ذهن المتعاملين بها، وهو الوضوح الذي يجب أن يتجلى على مستوى التعبير عن الفكرة انطلاقاً من مبدأ أن «اللغة هي الفكر». ولولا استثناء التراث الديني من هذا الشرط، تأسيساً على أنه ينتمي لمجال «الوجدان» والشعور، لأمكن لهذا المبدأ أن ينقل الخطاب التنويري إلى مرحلة أخرى. إن تحليل اللغة، وصولاً إلى تحليل الفكر، هو الذي قادنا إلى مفهوم «تحليل الخطاب»، والفارق بين المفهومين أن الأخير لا يفرق بين خطاب وخطاب بناء على اختلاف قنوات الإدراك عند الإنسان إلى عقلي ووجداني، ذلك أن «الإنسان» وحدة واحدة، مهما تعددت قنوات الإدراك والتعبير. لذلك لا يستبعد نهج «تحليل الخطاب» من مجال فاعليته أي نمط من أنماط الخطاب.

ولعل من أهم إنجازات خطاب التنوير، المميزة له عن الخطاب السلفي، نظرته الديناميكية للماضي والتراث. فرغم أنه يضعه ـ على سبيل التقية ربما ـ في خانة «الوجدان» والشعور، التي لا تخضع لآليات التحليل العلمي ومنهجه، فإنه يفرق في

التراث بين «المعقول واللامعقول». والأهم من ذلك أنه يقف في صف «المعقول»، على عكس الخطاب الديني السلفي الذي لا يكتفي بالوقوف في صف «اللامعقول»، بل يعيد إنتاجه في ثقافتنا وواقعنا. هذا الانحياز للمعقول يمهد الأرض لتأصيل «تاريخية التراث الديني»، ومن شأن إدراك هذه التاريخية أن يؤدي في نهاية الشوط إلى طرح كل الأسئلة الممكنة، بلا خوف، ولا تردد، ولا تواطئية تبريرية. إنها ممارسة «الحرية»، على مستوى الفكر والقول والفعل، الحرية التي اعتبرها التنويريون صرخة العصر، وشارة إنسانه وشعوبه التي تسعى لقهر «الضرورة» على مستوى العلم بفهم قوانين الطبيعة والمجتمع، والحرية كما تتجلى في تعبيره الجميل عن أحلامه وأشواقه. إن ممارسة هذه الحرية في نقد التراث تعد شرطاً ضرورياً في مشروع النهضة، سعياً لتغيير بنية العقل من حالة «الإذعان» و«التقبل السلبي» إلى حالة «التساؤل» و«إنتاج المعرفة».

وهل للتنوير معنى دون هذا الشرط الجوهري؟ ولكن ما هو السؤال المحوري الشاغل لخطاب التنوير كما يصوغه مفكرنا وكاتبنا؟.

ثمة نص مهم في كتابه، «تجديد الفكر العربي» يمكن أن يلخص لنا السؤال ويحيل إلى طبيعة الإجابة، يقع هذا النص في مفتتح الفصل الرابع بعنوان: «غربة الروح بين أهلها» وهو عنوان لا تخفى دلالته على معاناة الأزمة، فالخطاب يعرض لنا أزمته بنفسه، يقول زكي نجيب محمود (ص 97 ـ 99):

«يخيل إلي أن الكاتب العربي المعاصر ـ وسنفترض فيه أمانة الأداء وصدق العبارة ـ محتوم عليه أن يقع بين نارين، لا يدري كيف ينجو بنفسه منهما، فهو إذا نظر إلى أمام، وجد ثقافة تعصف عليه أعاصيرها من الغرب، بكل ما تحمله من علوم وفنون وآداب ونظم سياسية وتيارات فلسفية، فيحس وكأنه الغريب الذي يبسط الكفين ابتغاء الصدقة، لأنه لا يملك من ذاته شيئاً يتبلغ به ـ ذلك إن قبلها ـ فإن أخذته الكبرياء الرافضة، وأشاح بوجهه عن زاد لم يكن له فضل في إنباته وإنضاجه وإعداده، لم يجد أمامه عندئذٍ إلا أن يلوي عنقه إلى الوراء ليأخذ زاده من مخلاة آبائه، فمثل (67) هذا الزاد ـ مهما يكن فيه من شظف ـ فهو نبات أرضه وعبير زهره، يكفيه ذل الصغار الذي يعانيه حين يتسول في أسواق الآخرين، لكن الكاتب العربي المعاصر، لا يكاد يفتح خزانات آبائه، راجياً أن يجد فيها مراده، حتى يأخذ منه القلق مأخذ لا أظنه يعبر عليه طويلاً، لأنه إنما فتح تلك الخزانات، وبين يديه

مشكلات يعانيها ويريد لها الحلول، ولم يفتحها ليجعل من رفوفها متاحف يملأ بمرأى نفائسها المعروضة ناظريه، فكيف يطول به المقام عندها وهي لا تقدم له حلاً واحداً لمشكلة واحدة؟ أم ترانا ناصحوه بأن ينفض يديه من عصره ومن حياته ومن مشكلات العصر والحياة، ليطيب له العيش بين نفائس القديم بكل ما تعرضه عليه من أزمات ليست أزماته بل كانت أزمات أصحابها، ومن معالجات لا يدري ماذا يصنع بها، إلا أن يعلقها على جدرانه للزينة؟

وهكذا يجد الكاتب العربي المعاصر نفسه بين هاتين النارين: فإما أن يختار حياة فكرية حقيقية تنبض بمشكلاته وأزماته وما يقترح لها من منافذ للنجاة، لكنه في هذه الحالة يكون في حياته الفكرية متسولاً ـ كما هو بالفعل متسول في حياتِه المادية بأنظمتها وأجهزتها ـ وإما أن يلوذ بأصالة آبائه فيما خلفوه من إرث عظيم، لكنه في هذه الحالة الثانية مضطر أن يقضي حياته في متحف الآثار النفيسة، فلا تعود له صفة حيوية مع دنيا الفاعلية والنشاط، لأنه عندئذٍ يكون قد بتر شرايين الحياة الفاعلة النشيطة التي تصله بدنياه، وفي كلتا الحالتين يحس الكاتب مرارة الغربة، فلا هو بين أهله إذا شرب من ينابيع الثقافة الأوروبية، ولا هو غني بنبض حياته إذ قفل راجعاً إلى ثقافة آبائه».

ولنا على هذا النص المهم ـ والمركزي في خطاب زكي نجيب محمود ـ مجموعة من الملاحظات التي قد تفتح لنا سبيل القراءة الواعية.

الملاحظة الأولى: إننا في هذا النص إزاء أزمة الكاتب ـ المثقف ولسنا إزاء أزمة المجتمع ـ الثقافة. إنها أزمة مثقف مشدود إلى طرفين يتجاذبانه وبعنف: المعرفة الحية النشطة التي مركزها الغرب، والمعرفة المجمدة الساكنة التي مصدرها التراث. والمثقف هنا إما أن يحيا الحاضر فيغترب عن أصالته، أو يحيا في التراث فيغترب عن الحياة، في الحالة الأولى يكون المثقف متسولاً يبحث عن الصدقة (وهذا اغتراب عاطفي)، وفي الحالة الثانية يكون المثقف سعيداً بإنجازات آبائه (نفي للاغتراب العاطفي) لكنه يقع في اغتراب فكري، هكذا تتلخص أزمة المثقف العربي في هذا التعارض بين «العاطفة» و«الفكر».

الملاحظة الثانية: إن العلاقة بين ثقافة الغرب وثقافة التراث تقع على محور التعارض، بل والتضاد، فالأولى غنية بالعلوم والفنون والآداب والنظم السياسية والتيارات الفلسفية، أما الثانية فهي «شظف» لا تقدم حلاً لمشكلة واحدة، الأولى

تمثل شرايين الحياة الفاعلة النشيطة، والثانية مجرد نفائس قديمة معروضة في متحف للزينة لا نفع لها إلا مجرد متعة النظر.

والملاحظتان معاً تكشفان لنا عن طبيعة «الهزال» الذي أصاب مشروع النهضة حين وصل إلى عقل مفكر مثل زكي نجيب محمود، مشروع النهضة كما نعرفه بدءاً من رفاعة الطهطاوي، مشروع مجتمع وثقافة وأمة وليس تعبيراً عن أزمة مثقف وكاتب. ومشروع النهضة من جهة ثانية لم يضع ثنائية الغرب / التراث أبداً على محور التعارض الحاد الذي نجده في الملاحظة الثانية، وهذا «الهزال» الذي أصاب المشروع كان قد حدث تدريجياً بحكم تطور العلاقات السياسية العربية الأوروبية من جهة، وبحكم تطور علاقة المثقف العربي بمشروعات التحديث والنهوض التي تبنتها السلطات السياسية من جهة أخرى.

بالنسبة لتطور العلاقات السياسية العربية الأوروبية، فقد سافر الطهطاوي إلى باريس بريئاً من ذلك الإحساس الطاغي بالدونية، كان يحس قطعاً بالفارق بين المجتمعات المتقدمة والمجتمع الذي جاء منه، لكنه كان يجد في تراثه وثقافته ما هو جدير بالتمسك به. خاصة في جانب القيم والأخلاق، كان تقدم الغرب تقدماً في علوم المادة والطبيعة. وهو تقدم كان يجد في تراثه ما يدعو للأخذ به دون أدنى إحساس بالعار، كان الطهطاوي ربما مليئاً بزهو الانتصار الذي حققه الشعب المصري سياسياً وعسكرياً ضد القوات الفرنسية الغازية بقيادة نابليون. لكن التعارض بين أوروبا والعالم العربي بدأ يتزايد مع حركة المد الاستعماري التي نجد لها صدى في خطاب محمد عبده، يبدأ محمد عبده خطابه بالاندهاش للمفارقة التي يصوغها على النحو التالي: أوروبا المسيحية التي يأمرها دينها باللين والخضوع والرقة تجتاح العالم بقوتها، في حين يخضع العالم الإسلامي ويستكين، ودينه هو دين المغالبة والقوة. هكذا يضع عبده أوروبا المسيحية في جانب والعالم الإسلامي في الجانب المقابل، لكنه لا يزال يرى إمكان «إصلاح» الإسلام عن طريق العودة إلى الينابيع الأولى قبل عصور التخلف والانحطاط، والعودة إلى هذا الإسلام «الأصلي» تكشف أنه لا يعارض التقدم ولا يقف في وجه المدنية.

أما صياغة مشروع النهضة في خطاب زكي نجيب محمود فقد تخلق في سياق الهزيمة العربية الكبرى، هزيمة العام السابع والستين، كان الكاتب ينتمي إلى التيار العلماني العصروي الذي بدأه شبلي شميل وسلامة موسى وفرح انطون، ذلك التيار

الذي وجد في حضارة الغرب السبيل الوحيد للتقدم. يحكي لنا زكي نجيب محمود نفسه كيف بدأ حياته بالدعوة إلى بتر التراث بتراً، والحياة مع من يعيشون في عصرنا علماً وحضارة ووجهة نظر إلى الإنسان والعالم، بل إنه كان يتمنى أن نأكل كما يأكلون، ونجدّ كما يجدّون ونلعب كما يلعبون، ونكتب من اليسار إلى اليمين كما يكتبون (انظر تجديد الفكر العربي، ص 13). ولكن نظرة الكاتب تغيّرت مع بروز العداء الأميركي الأوروبي لمشروعات التقدم والتنمية في العالم العربي، وهو العداء الذي أفضى إلى هزيمة 1967. حينذاك تنبه زكي نجيب محمود إلى بعد التعارض والتضاد «فما دام عدونا الألد هو نفسه صاحب الحضارة التي توصف بأنها معاصرة، فلا مناص من نبذه ونبذها معاً، وأخذت أنظر نظرة التعاطف مع الداعين إلى طابع ثقافي عربي خالص». (المرجع السابق).

من الضروري هنا أن نلاحظ أن لفظ «النبذ» بكل ما يعنيه من رفض وتجاهل يمثل تعويضاً مقابلاً للفظ «البتر» الذي استخدم ضد التراث فيما سبق، وسيعود هذا اللفظ الأخير ليعبر عن النتيجة المنتظرة في حالة «نبذ» الحضارة المعاصرة، والاكتفاء بالتراث. وبعبارة أخرى كان موقف الكاتب قبل الهزيمة يتمثل في ضرورة «بتر» التراث والانقطاع عنه تماماً والتواصل مع حضارة الغرب تواصلاً تاماً، وبعد الهزيمة انتقل الكاتب إلى الموقف النقيض المتمثل في «نبذ» الحضارة المعاصرة ما دام ممثلها عدواً لنا. وهكذا تم وضع العلاقة بين أوروبا والعالم العربي على محور التضاد الكامل بحيث لا يجتمعان معاً، وصار المثقف العربي مشدوداً بين خيطين يمزقانه تماماً وهو ما عبر عنه في كتاب «عربي بين ثقافتين».

المثقف يدفع الثمن

إذا كان تطور العلاقات السياسية مع الغرب هو الذي أدى إلى وضع إشكالية النهضة في صيغة التعارض، فإن تحول المشكل من مشكل ثقافي اجتماعي إلى مشكل أزمة مثقف نجد تفسيره في علاقة المثقف العربي، بالسلطة السياسية وبمشروعاتها. وعلينا في هذا السياق أن نذكر أن مثقف مشروع النهضة كان هو دائماً الذي يدفع ثمن الإخفاقات والانتكاسات، دفع الثمن رفاعة الطهطاوي بالنفي إلى السودان، وكذلك دفعه محمد عبده وعلي عبد الرازق وطه حسين مع أن الأول كان بطل «الترجمة» واستحضار تقنية الغرب وعلومه، وكان الثاني صانع صحافة الدولة ومجدد اللغة ومصلح الفكر. وبالمثل كان علي عبد الرازق مناهضاً لمشروع الخلافة

ضد الملك، كما كان طه حسين صاحب مشروع «مستقبل الثقافة في مصر». كانوا جميعاً مفكري النهضة، مشروع الطبقة الوسطى لمناهضة الهيمنة التركية العثمانية من جهة، ولمناهضة الهيمنة الاستعمارية الأوروبية من جهة أخرى، لكنهم كانوا جميعاً يدفعون الثمن في لحظات الانكسار السياسي. وقد بدأ زكي نجيب محمود فعاليته الفكرية مع تخلق مشروع الستينات القومي الاشتراكي بكل سلبياته، وأخطرها معاداة الديمقراطية وحرية الفكر، وهنا يلجأ المفكر إلى التقية والمداراة والمساومة، وهو أمر نجد تحليلاً وافياً له في تجربة المؤلف الحياتية والثقافية التي صاغها في «حصاد السنين»، الذي سبق تناوله.

إن ذلك الإحساس القاهر بغربة الروح (بين أهلها) نجد له أصداء في كتابات زكي نجيب محمود، وفي كتاب «تجديد الفكر العربي» بصفة خاصة يتقنع الكاتب بقناع أبي حيان التوحيدي للتعبير عن هذا الاغتراب. يقول أبو حيان التوحيدي في كتابه «الإشارات الإلهية» وهي عبارات تعبر عن حال المثقف العربي في نظر زكي نجيب محمود، رغم اختلاف الطرفين اللذين كان على أبي حيان أن يختار بينهما وكلاهما لا يلائمه، عن الطرفين اللذين على المثقف العربي المعاصر أن يختار أحدهما.

«أما حالي فسيئة كيفما قلبتها، لأن الدنيا لم تواتني لأكون من الخائضين فيها، والآخرة لم تغلب علي فأكون من العاملين لها... فإلى متى نعبد الصنم بعد الصنم، كأننا حمر أو نعم؟ إلى متى نقول بأفواهنا ما ليس في قلوبنا؟ إلى متى ندعي الصدق، والكذب شعارنا ودثارنا؟ إلى متى نستظل بشجرة تقلب عنا ظلها؟ إلى متى نبتلع السموم ونحن نظن أن الشفاء فيها؟ (ص 99 من تجديد الفكر العربي).

هذه عبارات كاشفة عن أزمة المثقف الغربي، يتقنع بها زكي نجيب محمود مخفياً نفسه خلف قناع أبي حيان التوحيدي، لكي يقول ما يشاء في زمن صار القول فيه محصوراً في دائرة التبرير السياسي والدفاع عنه. وإذا كان مفكرو النهضة قبل زكي نجيب محمود قد انخرطوا بدرجات متفاوتة في العمل السياسي ودفعوا الثمن، فإن زكي نجيب محمود لم ينخرط مثل انخراطهم، ولكنه أيضاً لم يكن منعزلاً في برجه العاجي كما يتوهم البعض، كان يقترب من دائرة المحرم ويتباعد، يوشك أن يقع في المحظور لكنه سرعان ما ينتبه، هكذا تحول مشروع النهضة إلى أزمة مثقف وتحولت إشكالية الفكر إلى مشكلة مفكر.

هذا «الهزال» الذي أصاب مشروع النهضة كان من الطبيعي أن يصيب معادلتها التوفيقية، تلك المعادلة التي بدأت بالطهطاوي، وسقطت نهائياً مع حرب الأيام الخمسة، إنها التوفيقية التي وقعت في التلفيقية، أي في إخضاع طرف لحساب الطرف الآخر، ولم تنجح في إنتاج مركب جديد يستوعب الطرفين ويلغيهما في الوقت نفسه، كانت المعادلة قد سقطت، لكن زكي نجيب محمود كان ولا يزال يحاول ترميمها، فتنبه إلى أهمية التراث عام 1968 -حين بدأ إعارته للكويت التي أتاحت له الإطلاع على التراث العربي والكتابة عنه، فصدر كتابه «تجديد الفكر العربي» في طبعته الأولى سنة 1971م. ورغم أن المؤلف يكشف عن إحساس بضرورة البحث عن «تركيبة عضوية يمتزج فيها تراثنا مع عناصر العصر الراهن الذي نعيش فيه، لنكون بهذه التركيبة العضوية عربا، ومعاصرين في آن» (ص 14) فإن محاولته الترميمية تظل تدور في إطار التلفيق الذي أشهر إفلاسه.

قناع التراث

يعلن زكي نجيب محمود مفتاح الحل الذي يقضي على الأزمة ويعيد السلام والوئام للمثقف العربي، وهو مفتاح يجده في عبارة لهربرت ريد مفادها، «الاستخدام النفعي للتراث»، نأخذ من تراث الأقدمين ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقاً عملياً. . . «إن الثقافة ـ ثقافة الأقدمين والمعاصرين ـ هي طرائق عيش، فإذا كان عند أسلافنا طريقة تفيدنا في معاشنا الراهن أخذناها، وكان ذلك هو الجانب الذي نحييه من تراثنا، وأما ما لا ينفع نفعاً عملياً تطبيقياً فهو الذي نتركه غير آسفين وكذلك نقف الوقفة نفسها بالنسبة إلى ثقافة معاصرينا من أبناء أوروبا وأمريكا» (ص 18).

ولكي يسهل علينا «الاستخدام النفعي» للتراث علينا أن نفرق في إنجازات التراث بين «الشكل» و«المضمون»، إننا نستعير الشكل التراثي لكي نملؤه بمضمون من عصرنا ومن حياتنا ومن خبراتنا: «وإنما قصدت بالشكل هنا القيمة أو طريقة النظر وميزان الحكم، كمن يستعير من صاحبه منظاراً مقرباً أو مكبراً، لا لينظر به إلى المشهد نفسه الذي كان ينظر إليه صاحب المنظار، بل ليكون له هو مشهده الخاص وإدراكه المتميز الأصيل، برغم المشاركة مع الآخر في منظار واحد» (ص 30) [وانظر أيضاً ص 118، ص 123].

وهذا بالضبط ما فعله زكي نجيب محمود في قراءاته للتراث، حيث استعار منظور القدماء ـ أو منظارهم ـ ليقرأهم، فلم تكد القراءة تضيف جديداً. في كتابه

«المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري»، تنهض بنية الكتاب على أساس بنية التأويل في كتاب الغزالي «مشكاة الأنوار»، فيقسم تاريخ التراث إلى أربع مراحل كما قسم الغزالي دلالة «النور» إلى أربعة مستويات تنتقل من العام إلى الخاص، ومن الحسي إلى العقلي، ومن العقلي إلى الخيالي ومن الخيالي إلى الروحي. مثل الغزالي يرى زكي نجيب محمود أن تاريخ التراث ينقسم إلى مراحل: المرحلة الإدراكية، وهي مرحلة الصراع السياسي حول الخلافة، والمرحلة الثانية هي المرحلة المصباحية، وهي مرحلة انبثاق الجماعات الفكرية كالمعتزلة والمرجئة، يلي ذلك المرحلة الثالثة مرحلة «المصباح العقل» الذي يشتد وهجه بالترجمة والفلسفة، ثم تأتي المرحلة الرابعة «زجاجة المصباح» وهي مرحلة النهوض الشامل. ومن الواضح أن استعارة بنية التأويل عند الغزالي ليست إلا مجرد قناع شفاف لعرض تاريخ الفكر الإسلامي، قناع لا يضيف جديداً للتقسيم المعروف والمتداول.

الأمر نفسه يفعله في كتاب «تجديد الفكر العربي» حيث يقوم باستعراض قضايا التراث واتجاهاته اعتماداً على منظور الغزالي في كتابه «المنقذ من الضلال» (ص 86 ـ 88)، ومعنى ذلك أنه يفهم التراث بالتراث، أي من خلال منظور التراث ذاته. إذا أضفنا إلى ذلك أن فكر «الغزالي» ليس هو «التراث» بل هو أحد اتجاهاته، لأدركنا أن منظور فهم التراث إنما يتم على أساس منظور محدد من داخل التراث ذاته وليس من خارجه، لكن هذا التراث المقروء من داخله، حين ينظر إليه من الجانب النفعي، أي صلاحيته للتطبيق العملي في حياتنا يبدو فاقداً للأهمية بالنسبة لعصرنا وذلك لأنه يدور أساساً على محور العلاقة بين الإنسان والله، على حين أن ما نلتمسه اليوم في لهفة مؤرقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الإنسان والإنسان» (ص 110).

هكذا ينتهي زكي نجيب محمود إلى أن التراث لا يحل مشكلة واحدة من مشكلاتنا التي يحصرها في:

1 ـ مشكلة الحرية بأبعادها السياسية والإجتماعية وحرية المرأة.

2 ـ مشكلة الدخول في عصري العلم والصناعة، وهي مشكلة يحيلها زكي نجيب محمود إلى طبيعة الثقافة العربية التي هي ثقافة لغة في الأساس، أي ثقافة لا تزال تعتمد نهج المنطق الأرسطي.

3 ـ مشكلة الوحدة العربية والقومية العربية.

تلك هي المشكلات التي لا نجد لها في التراث حلاً، وهي مشكلات الواقع

الملحة (انظر: مشكلات الحياة المعاصرة، ص 74 ـ 82).

هذه النتيجة الفاجعة لمسألة التراث لم يتوقف أمامها زكي نجيب محمود طويلاً، ولم يتأملها تأملاً كافياً، لأن العودة إلى التراث كانت بمثابة العودة إلى الملاذ والحماية، إنها عودة عاطفية فرضها موقف الهزيمة الشامل. ولأنها موقف عاطفي فهي في منطقة خارج التأمل والاستبصار، إنها «القناع» الذي يخفي العار والذل والمهانة، قناع «الغزالي» أو قناع «أبي حيان» لا يهم، ما دام يحمي الذات ـ ولو بشكل مؤقت ـ من الانهيار. لذا تحول مشروع النهضة إلى أزمة مثقف كما سبقت الإشارة. لكن التفات مفكر في قامة زكي نجيب محمود لمسألة التراث وضرورة تطويره وتجديده، وجد تحققه في الجيل التالي، فانتقل مشروع النهضة من «قناع» التراث إلى «تجديد التراث» مع حسن حنفي ولعله ينتقل من «التجديد» إلى «القراءة العلمية» عند الجيل الثاني من تلاميذ الراحل العظيم.

II

مات الرجل وبدأت محاكمته

في مقالته عن الراحل زكي نجيب محمود حاول الدكتور محمد عمارة جهده أن يبرز الجانب الإسلامي في كتاباته، وقد كان واضحاً أن محمد عمارة يريد أن يدافع عن الرجل الذي وضعه منهجه «الوضعي المنطقي» في خانة «الكفر والإلحاد» خاصة في كتابه «خرافة الميتافيزيقا»، وهو الكتاب الذي غيّر زكي نجيب محمود عنوانه إلى «موقف من الميتافيزيقا» حين أعاد طبعه في «دار الشروق». لكن دفاع محمد عمارة لم ينته إلى تبرئة ساحة الرجل تبرئة تامة من المنظور الإسلامي الذي ينتمي إليه عمارة. وكعادة الدكتور عمارة في منهجه الوسطي ـ الذي يعني إمساك العصا من المنتصف ـ انتهى إلى أن صورة الإسلام لدى زكي نجيب محمود «قد تعدلت كثيراً لكنه لم يبلغ مرتبة من يلتزم بالمنهج الإسلامي التزاماً كاملاً» (جريدة الشعب بتاريخ 14/ 9/ 1993).

ومسألة «الالتزام بالمنهج الإسلامي» هي مربط الفرس في كل محاولات تشويه التراث قديماً وحديثاً، وبدلاً من الدخول في نقاش حقيقي للأفكار والأطروحات، نقاش يثري الفكر ويعلم من يحتاج للتعلم بإشاعة المعرفة، بدلاً من ذلك يتم تناول كل الأفكار والإبداعات من منظور مفهوم خاص وتفسير بعينه للإسلام. والأخطر من ذلك والأفدح أن هذا المنظور وذلك التفسير يطرح دائماً على أنه «الإسلام» الوحيد الصحيح، وكل ما سواه زيف وإلحاد. بل إن «تعددية» التراث الفكري العربي الإسلامي، تلك التعددية التي وسمته بالخصوبة والعمق، والناتجة عن التفاعل الحر الخلاق مع كل التراثات الإنسانية السابقة على الإسلام، صارت الآن موصومة بشبهة الانحراف عن «المنهج الإسلامي» هي الأخرى.

لذلك لم يحقق دفاع محمد عمارة عن «إسلام» زكي نجيب محمود غايته، فالرجل باعترافه هو لم يصل إلى حدود الالتزام بالمنهج الإسلامي. من هنا تصدى

من يرد على محمد عمارة واصفاً كلامه بأنه من قبيل التهاون وتمييع الأمور، لأن زكي نجيب محمود من منظور صاحب الرد «يخرج الدين بالكامل من منطقة التعقل التي تقبل الصواب والخطأ إلى منطقة الوجدان الخاصة بكل شخص على حدة بما يميل إليه قلبه وترتاح إليه نفسه دون أن يكون هناك مجال لأن نعتقد بأن هناك من هو على صواب على عقيدته ومن هو على خطأ، وإلا وقعنا في تهمة الطرف».

(جريدة الشعب بتاريخ 28/ 9/ 1993).

ولسنا هنا في معرض الدفاع عن «عقيدة» زكي نجيب محمود التي يحاول المقال السابق أن يحاكمها، لسبب بسيط هو أن هذه المحاكمة تمثل سلوكاً مرفوضاً فالعقيدة محلّها القلب. وقد تحدث الرجل عن عقيدته بنفسه في حوار نشر بجريدة «الوفد»، بتاريخ (23/ 9) ونقلت جريدة الشعب (28/ 9) الجزء الخاص بالدين في هذا الحوار، وأعادت نشره مجاوراً للمقالة المذكورة بعنوان «الدين في عالم شيخ الفلاسفة». إننا هنا في مجال تحليل ظاهرة إصرار «البعض» على اعتبار أنفسهم المتحدثين الوحيدين باسم الإسلام، وعلى اعتبار كل من يختلف مع بعض آرائهم وأطروحاتهم «خارجاً» عن الملة مشكوكاً في عقيدته. يقول كاتب المقالة المذكورة في مفتتح مقالته: «عندما نتحدث عن الدكتور زكي نجيب محمود فإننا باعتبارنا إسلاميين ننظر إليه من حيث مواقفه الفكرية من الإسلام التي تتحدد على أساسها أهمية فكره وخطره».

واللافت جداً في هذه المقدمة حديث الكاتب بصيغة «الجمع»، وهي صيغة تعلق مسؤولية الإسلام في رقبة «جماعة» بعينها تستأثر وحدها بصفة «الإسلاميين». وهذه الصفة تجعل من فهم الإسلام وتفسيره حقاً قاصراً على أعضاء تلك الجماعة، بحيث يعّد أي فهم أو تفسير صادر عمن هو خارج الجماعة «تحريفاً» أو «إلحاداً» وكفراً والعياذ بالله. ومن الضروري تبيان أن لفظ «الإسلاميين» المتداول يشير إلى جماعة سياسية تمارس فعاليتها تحت يافطة «الإسلام»، ومعروف أن ثمة خلافات سياسية بين الجماعات الفرعية داخل إطار تلك الجماعة السياسية، فالإسلاميون شأنهم شأن أي حزب سياسي بينهم من عناصر الاتفاق الكثير، ولا يقل عنه ما بينهم من عناصر الاختلاف. لكنهم في مواجهة الجماعات السياسية الأخرى يتمترسون جميعا خلف «الإسلام» ويستخدمونه جداراً حامياً وأداة أساسية في «الحشد» السياسي.

هذا الخلط بين السياسي والفكري (الفكري الديني بصفة خاصة) يحول السياسة

إلى «دين»، ويجعل من الأحكام السياسية أحكاماً دينية. وهذا يفضي في نهاية الأمر إلى أحكام «الكفر» و«الردة». وحين انكشف للعامة والخاصة دلالة تلك الأحكام ـ بفضل ما أثارته فتوى الشيخ محمد الغزالي من مناقشات ـ حاول البعض أن يعطي لأحكام «الكفر» و«الردة» طابعاً سياسياً من زاوية خلفية، فأرادوا أن يربطوا بين «الارتداد» عن الدين وبين جريمة «الخيانة الوطنية». وبذلك تجاهلوا عامدين الفارق بين الأمرين: حرية الإنسان في اختيار دينه، وهي الحرية التي أقرها الإسلام في نصوصه الأساسية، وبين «الخيانة» التي تهدف الإضرار بالوطن لصالح أعدائه. لكن الأخطر في هذا الخداع والتلاعب أن التسوية بين «الردة» و«الخيانة الوطنية» يعني الإقرار الضمني بجعل «الدين» وطناً، وحين يتحول الدين وطناً يصبح من حق الأقليات الدينية الاستقلال داخل أوطانها الخاصة، وهو ما يؤدي إلى تمزيق الوطن ذاته.

لكن الكتاب الإسلاميين في محاكمتهم لعقيدة زكي نجيب محمود الدينية، من منطلق عدم الإلتزام بالمنهج الإسلامي، لا يتورعون عن التفتيش في نوايا الرجل حين بدأ دراسة التراث الإسلامي متراجعاً عن موقفه الفكري الأول الذي كان يرى ضرورة احتذاء النموذج الغربي. ينكر كاتب مقالتنا المذكورة على زكي نجيب محمود محاولته الاقتراب من الإسلام وتفهم تراثه، ويرى أنه تعامل مع التراث «باعتباره تراثاً عقلياً يرفض منه ويقبل على نفس الأسس والمعايير الغربية التي ينتمي إليها معتمداً في ذلك على المنهج البراجماتي في التفكير ـ الذي يقترب كثيراً من وضعيته المنطقية ـ والذي يعامل التراث الإسلامي كتراث عقلي مجرداً من أسسه العقائدية»، وإذا كنا نتفق مع كاتب المقال على الطبيعة البراجماتية لتعامل زكي نجيب محمود مع التراث، وهو ما أشرنا إليه في السابق، فإننا نختلف معه في كل أحكامه الأخرى، ومن الضروري الإشارة إلى أن منهج التعامل البراجماتي مع التراث الإسلامي ليس منهج زكي نجيب محمود وحده، بل هو منهج كثيرين وعلى رأسهم الإسلاميون.

ويبدو أن الكاتب شديد الحساسية للوصف «عقلي»، شأنه شأن معظم أقرانه، فهو يعيب على زكي نجيب محمود التعامل مع التراث كتراث عقلي، وكأن هناك وسيلة أخرى للتعامل مع التراث، أو كأن التراث يمكن أن يوصف بصفة أخرى. إن التراث نتاج عقلي أنتجته عقول بشرية، وليس وحياً من عند الله تعالى، ومن الطبيعي أن يتعامل معه الباحث ـ أي باحث ـ بوصفه نتاجاً عقلياً. وليس من الضروري أن

يكون هذا التراث متماثلاً مع أساسه الديني العقائدي، فاختلاف الفرق والجماعات الإسلامية في تاريخ التراث الإسلامي عبر عن نفسه عن طريق تأويل العقائد، فهناك عقيدة المعتزلة، وعقيدة الأشاعرة، وعقائد الشيعة، وعقيدة أهل السنة. وحين نقول اختلاف العقائد فإنما المقصود اختلاف «التصورات» حول العقيدة. عقيدة التوحيد مثلاً كثرت التصورات حولها بين الفرق، لذلك نجد من الغريب حقاً أن يحكم الكاتب على دراسة زكي نجيب محمود للتراث بأنها دراسة للتراث مجرداً من أسسه العقائدية. لكن حرص الكاتب على اتهام زكي نجيب محمود أهم من حرصه على الدقة العلمية، فالمهم اغتيال الرجل عقلياً بإخراجه من دائرة الإسلام.

قلنا إن البراجماتية في التعامل مع التراث ليست قاصرة على زكي نجيب محمود، والكاتب يعطينا الدليل على أنها صفة جوهرية في خطاب «الإسلاميين». والبراجماتية بدأها سيد قطب في «المعالم» حين وصف كل اتجاهات الفلسفة الإسلامية بأنها أبعد عن الإسلام، وأقرب إلى فلسفة الإغريق. وتواصل هذا الوصف عند كثيرين حتى بدا أن التراث الإسلامي تم اختصاره في بعده الحنبلي الأشعري المختلط بالتصوف. هذا التصور الجزئي - أو بالأحرى التجزيئي - للتراث نجده عند الكاتب الذي يصف الجانب العقلاني - الذي احتفى به زكي نجيب محمود - بأنه متأثر بالفلسفة الإغريقية «التي تمثل الأساس الفلسفي للفكر الغربي بوجه عام الذي ينتمي الدكتور إلى إحدى مدارسه». ومعنى هذا الحكم نزع صفة «الإسلامية» عن تلك الاتجاهات، وهو ما يفضي إلى التعامل معها مجردة عن أسسها الدينية، أليس هذا هو النقد الذي وجهه الكاتب لزكي نجيب محمود؟ فما الفارق إذن؟

ليس معنى ذلك أن فكر زكي نجيب محمود لا يقبل النقد والاختلاف، لكن هناك فارقاً بين النقد والاختلاف وبين الإدانة، ونزع صفة «الإسلام» عن المفكر لأنه ينتج فكراً لا يتطابق مع ما نؤمن به من أفكار. لقد حاول الكاتب أن ينقد «الوضعية المنطقية» لكن نقده لها هو النقد العامي المبتذل، وليس النقد العلمي.

إن نقد الوضعية المنطقية يختلف جذرياً عن مجرد وضعها في خانة «معاداة الدين». وإذا كان زكي نجيب محمود قد تراجع عن موقفه الأول المتمثل في ضرورة احتذاء النموذج الغربي، فلا شك أن فهمه للوضعية المنطقية قد أصابه بعض التعديل. لكن ذلك يستلزم إعادة قراءة لإنتاج الرجل من هذه الزاوية، قراءة لا تسعى إلى الإدانة بقدر ما تسعى إلى الفهم والحوار. وأول شروط الحوار: التخلي عن

تصور امتلاك الحقيقة، والاستئثار بالحديث عن الإسلام، فكلنا مسلمون بداهة، وإسلامنا هو الأصل الذي لا يحتاج لبرهان. ليس مطلوباً من المفكر أو المواطن أن يثبت إسلامه لأحد، ومن الخطر أن يدور الحوار دائماً من نقطة التفتيش عن «الإيمان». هذا مسلك مباحثي انتهى عهده في حياتنا السياسية حين كان المواطن يستدعى فجراً لكي يسأل عن رأيه في «انتفاضة يناير» هل هي شعبية أم انتفاضة حرامية؟ هذا التفتيش في النوايا والضمائر هيِّن إذا قورن بما يحدث اليوم من خلال بعض الكتابات. لقد صار المثقف المصري للأسف يبادر عند بادرة أي شك إلى إعلان إسلامه بين يدي أي شهادة يدلي بها، ها هو ـ على سبيل المثال ـ الدكتور يحيى الجمل القانوني والوزير السابق وعضو مجلس الشعب يبدأ حواره مع الشيخ محمد الغزالي حول فتواه المشهورة عن الردة على الوجه التالي: (جريدة أخبار الأدب، العدد الثاني، 25/ 7/ 1993، ص 14).

«الشيخ محمد الغزالي في نظري من العلماء الفضلاء واسعي الأفق، وأنا باستمرار احترام رأيه وأقرأ له، وأفيد من قراءتي له، ولكني واثق أن الشيخ محمد الغزالي لا يرى أن ذلك كله لا يدعو إلى الاختلاف معه أحياناً فهو رجل مستنير واسع الأفق. وهذا يعني أول ما يعني أنه مؤمن بحق الاختلاف في الرأي، وأنا رجل لا ادعي أنني صاحب فقه في الشريعة الإسلامية، ولكني بحمد الله مسلم، أديت وأؤدي الفرائض وامتنع عن إتيان ما نهى عنه الدين، ومع ذلك فأنا من المؤمنين بحرية الرأي إيماناً كاملاً، وأقرأ قول الله عز وجل ﴿لا إكراه في الدين﴾ و﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً منهم فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ وأقرأ سيرة الرسول الكريم وأعرف كيف كان يختلف أحياناً مع صحابته، وأقرأ سيرة أبي بكر وسيرة عمر وأعلم منهما مثل ذلك».

ولا تعليق لنا على هذا الافتتاح بالدفاع عن النفس ودفع تهمة «الإلحاد» التي يعرف الدكتور يحيى أنها مضمرة في تفكير الإسلاميين، ولا تعليق لنا لأنه كاشف عن حالة «الترقب» التي يحياها المثقف المصري. لكن نهج التفتيش في الضمائر والحكم على النوايا لا تخدعه مظاهر الإيمان ولا الإيمان المغلظة، لأن الشيخ علي عبد الرازق لم يحمه كونه من علماء الأزهر حين كتب «الإسلام وأصول الحكم»، بل لم يجد بين زملائه من يتصدى للدفاع عنه حين أعادت هيئة الكتاب نشر كتابه ضمن

سلسلة كتب «المواجهة»، وصدر كتاب عن مجلة «الأزهر» يتضمن المقالات التي تهاجم الكتاب وتشكك في عقيدة مؤلفه.

إنها الدائرة الجهنمية التي بدأت في العقدين الأخيرين بتقرير الشيخ محمد الغزالي ضد «أولاد حارتنا» لنجيب محفوظ وما جاء بعدها.

ليس مهماً أن نتفق، فذلك ضد طبيعة الأمور وضد الفطرة التي خلقنا الله سبحانه وتعالى عليها، لكن المهم أن نحترم الاختلاف وأن نحاول أن نحدد محاوره بدلاً من الاكتفاء بوصم كل اختلاف تحت يافطة «مخالفة المنهج الإسلامي»، فليس الإسلام حكراً على أحد وليس ملكاً لأية جماعة. وليس مطلوباً من ثم أن يتقدم كل مفكر أو كاتب أو مبدع بشهادة تبرئة من اثنين من الإسلاميين مختومة بشعار «الإسلام هو الحل» لكي يثبت إسلامه. آن الأوان أن ينهض المثقفون بمناقشة كل القضايا التي أصبحت حكراً على خطاب الإسلاميين، لأن مزيداً من الخوف والترقب والانتظار ليس في مصلحة أحد، وليس في مصلحة الإسلاميين أنفسهم. إن عدم الحوار جدير بإشاعة جو من «العفن» الفكري والركود العقلي، وهو عفن كلما تزايد تآكل عقل الأمة. إن مفاهيم مثل «العلمانية» و«الردة» و«الدولة الدينية» و«الكفر» و«الإيمان» و«العقيدة» و«الحقيقة» و«التصور» و«الحكم» و«الفتوى» و«المقاصد الكلية» و«الاجتهاد» و«النصوص» تحتاج كلها للشرح والحوار. وليس الهدف من «الحوار» بالضرورة «إقناع» الطرف الآخر وإن كان ذلك مطلوباً، بل الهدف الأسمى «المشاركة» الواسعة للطرف الثالث أبناء هذا الوطن بكل طوائفه، ذلك وحده هو السبيل لنشر المعرفة وإشاعة جو الحوار في ربوع الوطن لنتحرر من حوارات اللقاءات المغلقة، حوارات النخبة والصفوة، لكن هل تتحمل أجهزة إعلامنا مسؤولية مساندة هذا النوع من الحوار؟ هذا هو السؤال.

الفصل الثالث

موقف عمارة من علي عبد الرازق

غَلَبة الأيديولوجي على المعرفي

في بداية السبعينات كان خطاب محمد عمارة ينطلق من أهم المرتكزات العقلانية المستنيرة في التراث العربي الإسلامي، ومن أهمها إنجازات المعتزلة، لذلك كان حريصاً على نشر تراث التنوير العربي الحديث، والمصري منه بصفة خاصة، فأسدى للمكتبة العربية خدمة جليلة بنشر الأعمال الكاملة لرواد النهضة والتنوير والتحديث من رفاعة الطهطاوي ومحمد عبده وجمال الدين الأفغاني حتى علي عبد الرازق. قام بنشر كتاب «الإسلام وأصول الحكم» أولاً في مجلة الطليعة القاهرية ـ اليسارية ـ عام 1971، ثم أعاد نشره مع دراسة وافية للظروف والملابسات التي أحاطت بنشره عام 1925، مزودة بالوثائق الأساسية، وذلك عام 1972 في المؤسسة العربية للدراسات والنشر بلبنان.

في هذه الفترة من خطاب عمارة احتفى بالكتاب وصاحبه احتفاء ملحوظاً على أساس أنه «امتداد متطور للشيخ محمد عبده في الإصلاح الديني، بل إن آراءه في موضوع الخلافة قد كانت في عدد من نقاطها الجوهرية ـ وليس في كلها ـ تفصيلاً وبلورة وتطويراً لآراء الأستاذ الإمام في ذات الموضوع»[1]. ولا شك أن وضع الكتاب في سياق حركة «الإصلاح الديني»، التي بدأها محمد عبده، بل واعتباره وجهاً متطوراً لهذه الحركة، حكم إيجابي لا شك فيه. وإن تحليل عمارة للسياق السياسي الذي صدر

(1) علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت 1988، ص 33.

فيه الكتاب، وحدد لكل قوة من القوى السياسية طبيعة الاستجابة لهذا الكتاب ولمؤلفه، تحليل يكشف عن انحياز عمارة لموقف الكتاب ولموقف مؤيديه ضد الذين هاجموه. كان هذا هو الدافع الذي حدا عمارة للاهتمام بالكتاب وبإعادة نشره. وهو بلا شك دافع تنويري هدفه «أن نصل الحاضر الذي نعيشه والمستقبل المأمول **بأكثر هذه الصفات إشراقاً وأعظمها غنى**، ونتعلم الشيء الكثير من شجاعة هؤلاء الذين اجتهدوا وقالوا ما يعتقدون ـ صواباً كان هذا الذي قالوه أو خطأ ـ دونما رهبة من «الذات المصونة» التي تربعت على العرش في بلادنا قبل يوليو عام 1952م»[2].

لم يكن الكتاب ـ فيما يرى عمارة عام 1972 ـ يخوض في شأن ديني أو عقيدي، بل كان يخوض شأناً سياسياً. لذلك يعترض عمارة على تعلل الإنجليز والقصر الملكي بأن القضية التي ثارت ضد عبد الرازق قضية دينية وليست دستورية أو سياسية. ويرى أن ذلك كان مجرد تعلّل لتبرير إحالة الأمر إلى «هيئة كبار العلماء» في الأزهر، وهي هيئة لا يجوز التدخل في قراراتها من جانب أي طرف من الأطراف. يرى عمارة «أن هذا التشخيص للقضية لم يكن مقنعاً حتى للذين قالوا به وروجوا له، وذلك بدليل، لا يقبل النقض أو الجدال، وهو أن الأزهر نفسه قد عاد بعد سنوات فألغى موقفه السابق من علي عبد الرازق، وأعاده إلى زمرة العلماء، وذلك عندما زالت الظروف السياسية التي دفعت إلى اتخاذ الموقف الأول. ولو كانت المسألة دينية لما حدث ذلك، إذ أن الإسلام هو الإسلام، والدين هو الدين، ولا فرق بينه في عهد الملك فؤاد وبينه في عهد الملك فاروق»[3].

من هذه الزاوية، أي زاوية أن الكتاب يخوض في شأن سياسي ويعتبر جزءاً في سياق معركة سياسية حادة، يرى عمارة: «**أن هذا الكتاب. . . قد كان شديد الفعالية، وأدى دوره كاملاً، كما كان صاحبه حاد البصيرة في رؤية اتجاه حركة التطور والتاريخ. تلك الحركة التي جاءت مصداقاً لما أراد. رغم ما وجه إليه ووجه به من اتهامات وعقوبات**»[4] (التأكيد لعمارة). لكن هذا الحماس للكتاب من الزاوية السياسية، لم يمنع عمارة من توجيه انتقادات أربعة للكتاب من الوجهة الفكرية، وهي انتقادات صائبة إلى حد كبير فضلاً عن أنها مشروعة، بصرف النظر عن الصواب

---

(2) المرجع السابق، ص 8.
(3) المرجع السابق، ص 41.
(4) المرجع السابق، ص 43.

والخطأ، من منظور التحليل النقدي للكتاب. لكن هذه الانتقادات ـ فيما يقوله عمارة ـ «تمثل نماذج لأهم نقاط الضعف التي رأيناها في هذا الكتاب، والتي نعتقد أنها لا تقدح في قيمته وأهميته كعمل فكري أثار من الجدل والصراع والمعارك ما لم يثره عمل فكري آخر في بلادنا منذ أن عرف الكتاب المطبوع حتى الآن»[5].

ومن الزاوية الفكرية كذلك ـ وليست السياسية ـ يحتفي عمارة بكتاب الشيخ محمد الخضر الحسين «نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم»، ويرى: «أن هذه الدراسة... أمسكت بتلابيب علي عبد الرازق في عدد من المواقف الفكرية، وفنّدت عدداً غير قليل من آرائه، وقدمت إلى الناس صورة أكثر إنصافاً لكثير من الصفحات التي شابتها الشوائب في كتاب «الإسلام وأصول الحكم»[6]. لكن هذا الاحتفاء الفكري بكتاب محمد الخضر الحسين يقابله رفض سياسي من جانب عمارة للكتاب وصاحبه، لأن مؤلفه صدّره بمقدمة «مكتوبة بمداد الذهب»! إهداء إلى الملك فؤاد. وهذا سلوك يضع الكتاب في «سياق تأييد الجبهة الملكية في هذه المعركة»، كما أن الصفات التي أضفاها المؤلف ـ محمد الخضر الحسين ـ على الملك فؤاد تعد من قبيل «الشوائب القاتلة» التي تجعل عمارة يأخذ موقفاً متردداً من الكتاب، لدرجة أنه لا يستطيع أن يقبل: «التعلّل بظروف العصر، لأن ذلك العصر كان فيه النقيض لمثل هذا الموقف من الملك والملكية، لن يستوي الأبيض والأسود بحال من الأحوال مهما كانت الظروف والملابسات»[7].

---

(5) المرجع السابق، ص 53. ومن الجدير بالملاحظة أن عمارة يتجاهل بطريقة لافتة أعمالاً فكرية أثارت من الجدل والصراع والمعارك مثل ما أثار كتاب علي عبد الرازق. يتجاهل عمارة معركة «في الشعر الجاهلي» لطه حسين، والتي وقعت بعد سنوات معدودة من معركة «الإسلام وأصول الحكم». ويتجاهل كذلك المعركة الفكرية التي أثارها «الفن القصصي في القرآن الكريم» لمحمد أحمد خلف الله بعد عشرين عاماً من معركة كتاب طه حسين. ولا يمكن رد هذا التجاهل من جانب عمارة إلى «عدم معرفة»، فهل الحماس المفرط لكتاب علي عبد الرازق وللمعركة التي أثارها هو علّة ذلك التجاهل؟! أم أن للتجاهل والصمت دلالات أعمق في بنية الكاتب الذهنية؟!! أغلب الظن أن المسألة أعمق من مجرد الحماس المفرط؛ لأن عمارة حين أراد أن يلوث في التسعينات كتاب علي عبد الرازق، وذلك في سياق حملته الضارية لتلويث خطاب النهضة كله، انتهى ـ كما سنرى من بعد ـ إلى إلصاق ما تصوره من «هرطقة» في كتاب علي عبد الرازق إلى طه حسين.

(6) المرجع السابق، ص 21.

(7) المرجع السابق، ص 22.

يفضي بنا التحليل السابق لموقف عمارة من كتاب علي عبد الرازق في السبعينات إلى أنه ينحاز إلى الدور السياسي الذي قام به الكتاب، بل ويبالغ في تقديره إلى حد تجاهل المعارك الفكرية والسياسية التي أثارها كل من كتابَي «في الشعر الجاهلي» لطه حسين و«الفن القصصي في القرآن» لمحمد أحمد خلف الله. لكن هذا الانحياز للدلالات السياسية للكتاب لا يخفي «النقد» الفكري. ومما يؤكد تغلّب نزعة التقييم السياسي على نزعة التقييم الفكري عند عمارة موقفه من كتاب الشيخ محمد الخضر الحسين، حيث ينحاز إليه فكرياً ضد كتاب علي عبد الرازق، لكنه يدينه سياسياً لحساب الأخير كذلك، والسؤال الآن: حين يتعارض الفكري والسياسي، لماذا ينحاز عمارة إلى السياسي على حساب الفكري؟

للسؤال أهميته، لأن عمارة السبعينات وما قبلها، أو بالأحرى بداية السبعينات وما قبلها، أصاب موقفه السياسي تغيّر ملحوظ، فانقلب من الحماس للعقلانية والاستنارة والاشتراكية إلى الحماس لتيار الإسلام السياسي حتى صار في أواخر الثمانينات والتسعينات من أعلى الأصوات دعوة لقيام الدولة الإسلامية، ومن أشدها مهاجمة لخطاب النهضة والتنوير والعلمانية. وكان من الطبيعي أن يعيد النظر ـ من خلال موقفه السياسي الجديد ـ في قيمة كتاب علي عبد الرازق، متجاهلاً دلالته السياسية في سياق إنتاجه ونشره. بل لعل نظرة عمارة للسياق وتقييمه للعناصر المكونة له قد تغيرت هي الأخرى، فصار الداعون للخلافة والمتحمسون لها أعلى قيمة وقدراً من أولئك الذين ناهضوا الدعوة إليها وإلى إحيائها وتنصيب الملك فؤاد خليفة على المسلمين. وفي كل الأحوال نلاحظ أن «السياسة» هي التي توجه «الفكر» في خطاب عمارة، الأمر الذي يعني سيطرة الإيديولوجيا على المعرفة.

في سبع مقالات نشرتها جريدة «الشعب» ـ لسان حال حزب العمل الإسلامي ـ على مدى أكثر من ثلاثة أسابيع، بدءاً من 11/ 1/ 1994 إلى 1/ 2/ 1994 تصدى عمارة لتلويث كتاب «الإسلام وأصول الحكم» بطريقة غير مسبوقة ولا مألوفة في التقاليد العلمية الرصينة. ومن حق عمارة بالطبع أن يعيد النظر في الكتاب إذا استجدت حقائق وملابسات كانت خافية ثم ظهرت، ولكن من واجبه كذلك أن يكون أميناً في عرض هذه الحقائق التي تستوجب إعادة النظر في موقفه القديم والمثبت من الكتاب. هذه هي التقاليد العلمية الرصينة التي لا يعبأ بها عمارة مضيفاً إلى ذلك عدم احترام عقل قارئه، فضلاً عن عمليات التزييف الفاضحة لخدمة أهواء سياسية ذات طبيعة نفعية براجماتية.

الكتاب الذي حرص عمارة عام 1972 على تصنيفه داخل دائرة الفكر «السياسي» منكراً أنه يطرح قضية دينية، يتحول عند عمارة 1994م إلى كتاب يخدم أهداف الاستعمار الغربي في محاولته للقضاء على «الخلافة»، سعياً إلى «علمنة» المجتمعات الإسلامية بتفريغها من مضمونها الحضاري والثقافي، وإلحاقها ـ إلحاق تبعية ـ بالمشروع الثقافي الحضاري الغربي. لم يكن الكتاب إذن ـ حسب عمارة 1972ـ محاولة لمناهضة تحالف الإنجليز والسراي لملء الفراغ الناتج عن قرار الكماليين بإلغاء الخلافة، وذلك بتنصيب الملك فؤاد خليفة للمسلمين، يكون تحت سيطرة الإنجليز بالكامل، بل تحول الكتاب هكذا «بقدرة قادر» ـ حسب عمارة 1994ـ ليكون جزءاً من المخطط الاستعماري الغربي.

هذا التكييف الجديد لقضية الكتاب يستلزم إعادة توصيف له يُدْرِجه في سياق بعض كتب المستشرقين، الذين كانوا يخدمون الأهداف الاستعمارية بالطبع، ذلك أنه ـ في رأي عمارة 1994م ـ يتعامل مع الإسلام بوصفه نصرانية، أي عقيدة بلا شريعة ودين بلا دولة، كما أنه يتعامل مع مشكلات الواقع الإسلامي من منظور الحل العلماني الغربي. وبعبارة أخرى؛ يرى عمارة 1994 أن علي عبد الرازق استورد مشكلة الغرب المسيحي وركّبها على الواقع العربي الإسلامي، ليكون من السهل عليه استدعاء الحل العلماني: «باختصار كان مطلوباً استدعاء التنوير الغربي العلماني إلى الواقع الفكري الإسلامي ليصنع مع الإسلام ما صنعه في أوروبا مع النصرانية الأوروبية عندما ردها إلى الكنيسة، واحتبسها فيها وحّرر العمران والنهضة من المرجعيات الدينية»[8].

هذه هي نقطة انطلاق عمارة الأولى لتلويث الكتاب وصاحبه ـ من منظور عمارة 1994 وتيار الإسلام السياسي بالطبع ـ وهي تعتمد إخراج الكتاب من سياقه الأصلي الذي شُغِل عمارة بتحليله عام 1972م وزرعه في سياق الصراع الإسلامي العلماني، سواء بين الإسلاميين ومعارضيهم من أهل الإسلام، أو بين الإسلام والغرب كما يحلو للإسلاميين أن يقولوا. وهكذا يتبرأ عمارة 1994 من عمارة 1972 مستخدماً كتاب «الإسلام وأصول الحكم» أداة لإعلان هذا التبرؤ. لكن تلويث الكتاب وصاحبه ليس هو كل القصة، لأن تلويث تيار «التنوير» الممتد من رفاعة الطهطاوي حتى زكي نجيب محمود، فضلاً عن المعاصرين المتمسكين بقيم التنوير العربي والنهضة، هو

(8) انظر: المقالة الأولى، جريدة «الشعب» بتاريخ 11 يناير 1994م.

الهدف والغاية[9].

الخطوة الثانية في مشروع عمارة 1994، لتلويث الكتاب وصاحبه، هي الحرص على إثبات أن علي عبد الرازق تراجع عن آرائه في الكتاب ومنذ فترة مبكرة جداً لا تكاد تتجاوز عشرين يوماً بعد صدور حكم هيئة العلماء عليه. والقرائن التي يستند إليها عمارة كثيرة تبدأ من صمت الشيخ علي عبد الرازق عن الحديث عن الكتاب وامتناعه عن الكتابة في الموضوع، ورفض إعادة طبع الكتاب حتى توفي عام 1966م. ورغم أن عمارة يورد مبررات الشيخ في عدم الإذن لدار الهلال بإعادة طبع الكتاب، فإنه يُصرُّ على أن وراء الامتناع عن إعادة النشر سراً. كلمات الشيخ واضحة جلية تكشف عن الخوف من تجدد «الأذى» الذي لاقاه بسبب الكتاب، ولم يكن الشيخ فيما هو واضح من إصراره على عدم «الإذن» بالنشر ـ وليس عدم النشر ـ إلا حريصاً على تجنب المشكلات، حيث قال لمحمود أمين العالم: «اطبعوا الكتاب كما تشاؤون، ولكن دون استئذاني، وما أريد أن أحمل أي مسؤولية في ذلك»[10].

لكن ما هو «السر» الذي يكشف عنه عمارة 1994 وراء هذا الإصرار على عدم نشر الكتاب مرة أخرى؟ بطريقة أشبه بطريقة السرد في القصص البوليسية يلجأ عمارة إلى الكشف عن السر خطوة خطوة جاعلاً قارئه يمسك أنفاسه. إن السر وراء ذلك كله أن الفكرة المحورية في الكتاب وهي «الإسلام دين لا دولة» ليست فكرة علي عبد الرازق، بل هي فكرة طه حسين ألقاها ـ بطريقة شيطانية ماكرة ـ في الكتاب، وتحمّل مسؤوليتها علي عبد الرازق. ولكي يصل عمارة لكشف السر «الرهيب» يورد الأدلة والقرائن التالية بهذا الترتيب: ـ

أ ـ بعد أقل من عشرين يوماً من صدور حكم الأزهر ضد الشيخ علي عبد الرازق نشرت له جريدة «السياسة» عبارات عن الإسلام والشريعة تضبط الفكر على نحو متميز عما جاء في كتابه. هذه العبارات هي: «إن الإسلام دين تشريعي وإنه يجب على المسلمين إقامة شرائعه وحدوده وإن الله خاطبهم جميعاً بذلك. ولكن الله لم يقيدهم بشكل مخصوص من أشكال الحكومات، بل ترك لهم حرية

---

(9) راجع للكاتب: «مات الرجل وبدأت محاكمته باسم الإسلام»، مجلة «أدب ونقد» القاهرة، العدد 101، يناير 1994 ص 63 ـ 68، لبيان موقف عمارة من فكر زكي نجيب محمود، حيث يحرص على وصف توجهه لدراسة التراث العربي الإسلامي وصفاً سلبياً.

(10) المقالة الخامسة، جريدة «الشعب» بتاريخ 22/ 1/ 1994م.

الاختيار في ذلك وفق مقتضيات الزمن وحيث تكون المصلحة».

ب ـ القرينة الثانية: هي المحاضرة التي ألقاها الشيخ في الجامعة الأميركية في مارس عام 1932 وقرر فيها أن «الحكم بغير ما أنزل الله كُفر صريح في القرآن». وبالعودة إلى نصّ المحاضرة التي ألقاها الشيخ، ونُشرت عام 1933. ينكشف للقارىء تدليس عمارة، وهو التدليس الذي يفضح سوء القصد والنية المبيتة لتلويث سمعة الشيخ وكتابه. إن عنوان المحاضرة: «الدين وأثره في حضارة مصر الحديثة»، وهي تحاول تلمّس أثر الدين في الحياة المصرية من خلال ثلاثة محاور صاغها الشيخ في أسئلة ثلاثة على النحو التالي:

1 ـ هل الحياة الدينية تتغير في مصر وتتطور أم لا؟

2 ـ وإذا كانت تتطور وتتغير فما هي الأسباب التي تؤثر في ذلك؟

3 ـ ما هي طبيعة هذه التغيرات ومدى أثرها ومقدار خطرها؟

وبعد أن يستعرض الشيخ مظاهر التغير والتطور في الحياة المصرية، ينتقل في سياق تحليل أسباب هذا التغير إلى بيان أن الالتقاء بالحضارة الأوروبية الحديثة جعل التطور في مصر يسير سيراً حثيثاً عنيفاً كان في رأي بعض الباحثين ثورة وانقلاباً. ويضرب مثلاً على هذا بالانقلاب الذي حدث في التشريعات والقوانين نتيجة الاحتكاك بالحضارة الغربية. في هذا السياق وردت العبارة التي يستشهد بها عمارة ويتخذها قرينة على تراجع الشيخ عن أهم أفكار كتابه، وهي عبارة أن «الحكم بغير ما أنزل الله كفر صريح في القرآن». لكن عمارة يتجاهل السياق تجاهلاً تاماً، وهو السياق الذي يكشف أن العبارة وردت وصفاً لما كان عليه الحال في مصر قبل لقائها الأخير بالغرب، وهي من ثم ليست «حكماً» يقرره الشيخ بنفس الدلالة التي يقرره بها الأصوليون من المودودين إلى سيد قطب وأخيراً إلى عمارة. يقول الشيخ في كلام وصفي لا يحتمل تأويلات عمارة الاستنطاقية «جرت مصر منذ العصور الأولى على أن يكون الحكم فيها شرعياً، يرجع إلى أحكام الإسلام والأوضاع الإسلامية، وكان المصريون يفزعون من أن يحتكموا إلى غير قوانين الإسلام، لأن الحكم بغير ما أنزل الله كفر صريح في القرآن. ولكن القوانين قد أصبحت في مصر تؤخذ أحياناً من قوانين أوروبا، ولا يرى المصريون حرجاً في أن يحتكموا إليها، ولا أن يخضعوا لها وافقت الفقه الإسلامي أم لم توافقه. ومن قبل ذلك استطاع الخديوي إسماعيل باشا أن يضرب على المصريين قانون نابليون شريعة لازمة ويأخذهم بأحكامها أخذاً. وما

كان ذلك كله إلا خضوعاً لما أسلفنا من حكم الظروف الاجتماعية والتطورات التي نشأت مع الحضارة الجديدة والجيل الجديد».

هكذا تتهاوى قرينة عمارة، فالشيخ لا يقرر ذلك بل يصف الحال في مصر قبل لقائها بالغرب وكيف تغيّر، فأصبح مقبولاً ما كان من قبل مرفوضاً، وتلك سنّة التطور وقانون التغير، بصرف النظر عن النوايا والمقاصد. والمحاضرة كلها تسير في خط فكري تحليلي للعلاقة بين الدين والمجتمع، وهو سياق يتجاهله عمارة تجاهلاً تاماً مكتفياً بهذا الاجتزاء السيء القصد للعبارة من سياقها، لكي يوهم القارىء بما يريد. إن عمارة يخفي موضوع المحاضرة، والهدف هو التزييف لكي يضع على لسان الشيخ عبارة صارت «شعاراً» أساسياً لا من شعارات الفكر الأصولي فقط، بل صارت هي الشعار المؤسس للإرهاب الفكري والعقلي، بكل ما يترتب على «الإرهاب» من اغتيال معنوي ومادي.

إن في المحاضرة التي يشير إليها عمارة تحليلاً ناصعاً لعلاقة الدين بالسياسة، يؤكد الشيخ من خلاله تمسكه بكل حرف كتبه في «الإسلام وأصول الحكم». إن نقده للحكومات الدينية، أو للحكومات التي تعتمد على قوة «الدين» وعلى تأييد رجال الدين ومساندتهم، لا يقل قوة عن نقده لرجال الدين الذين يسعون لتعزيز سلطانهم بالالتجاء إلى رجال السياسة. وليست مصر بمنأى عن هذا النقد المزدوج لرجال السياسة ولرجال الدين معاً، ولا تنقص الشيخ المضطهد الشجاعة فيقرر: «وعلى هذا الأساس أيضاً أرادت القوة السياسية من قديم الزمان أن تحدث لها في مصر قوة دينية تؤيدها وتعارضها فأنشأت الجامع الأزهر، وأسبغت عليه اسم الدين، وعلى أهله بُرْداً دينياً، وما برح الأزهر منذ يومئذٍ ربيب السياسة وآلة الحكام السياسيين وسندهم. والحكومات التي تعتمد على قوة الدين وقوة السياسة معاً لا تكون إلا مطلقة غير محدودة السلطان ولا خاضعة لرقيب. وهذه الحكومات المطلقة عرضة دائماً لأن تستبد وتطغى».

جـ ـ القرينة الثالثة التي يستند إليها عمارة ليؤكد تغيّر موقف الشيخ هي اعتراض الشيخ علي عبد الرازق ـ حين كان عضواً بمجلس النواب سنة 1946 ـ على المشروع الخاص بقانون الأوقاف؛ لأنه يمكن أن يفتح في باب التشريع الإسلامي حدثاً جديداً، يخشى معه تمزيق الفقه الإسلامي الذي هو الرابطة الأقوى بين الأمم الإسلامية. ولأن عمارة لا يقول شيئاً عن مشروع قانون الأوقاف يكشف عن سبب

اعتراض الشيخ، فإن مقالاً كتبه «ممدوح عبد الرازق» ـ تعليقاً على ما كتبه جلال كشك عن الشيخ وكتابه ـ يكشف أن اعتراض الشيخ كان منصباً على رغبة الملك في نقل أوقاف الخديوي إسماعيل من إدارة وزارة الأوقاف إلى ديوان الأوقاف الخصوصية الملكية. وأثار هذا الاعتراض أزمة لم يشأ الكاتب ـ ممدوح عبد الرازق ـ الدخول في تفاصيلها مكتفياً بالإشارة إلى أن هذه التفاصيل نشرت في جريدة الأهرام في 6/ 8/ 1952»[11].

5 ـ القرينة الرابعة في سعي عمارة لتلويث فكر النهضة، تجاهله أن كتاب «الإجماع في الشريعة الإسلامية»، الذي صدر للشيخ علي عبد الرازق عام 1947، هو، من الناحية الفكرية، لا علاقة له بكتاب «الإسلام وأصول الحكم»، بل «هو على النقيض منه». ويتجاهل عمارة هنا بطريقة مثيرة للارتياب اختلاف موضوع الكتابين من جهة، وكون الكتاب الثاني مجموعة من المحاضرات التي ألقيت على طلاب جامعة فؤاد الأول من جهة أخرى.

هـ ـ القرينة الخامسة هي «العقدة» البوليسية في هذا السرد القصصي. وكما أن الوصول إلى «العقدة» يمهد السبيل للوصول إلى «حل» الغموض وكشف «السر»، فإن هذه القرينة الخامسة تمثل بالنسبة لغرض عمارة 1994 محطة الانطلاق لإثبات أن علي عبد الرازق يتبرأ من الكتاب. إن شيطاناً ـ هو طه حسين ـ هو الذي ألقى على لسانه عبارة **«إن رسالة الإسلام روحانية فقط»**، وهي العبارة التي كتب أحمد أمين عام 1951م في مجلة «رسالة الإسلام» أن علي عبد الرازق قالها له في خوار دار بينهما حول جمود المسلمين وأسبابه، حيث أجاب علي عبد الرازق قائلاً: «إن دواء ذلك أن ترجع إلى ما نشرته قديماً من أن رسالة الإسلام روحانية فقط، ولنا الحق فيما عدا ذلك من مسائل ومشاكل». ومن المهم هنا أن نلاحظ أمرين: الأول ـ أن عمارة سيتوقف طويلاً عند عبارة علي عبد الرازق «ما نشرته قديماً»، لينطلق منها إلى أن الرأي المشار إليه لم يكتبه علي عبد الرازق، وإنما فقط «نشره»، وذلك اعتماداً على أن علي عبد الرازق لم يقل «ما كتبته» بل قال «ما نشرته». الأمر الثاني أن عبارة «رسالة الإسلام روحانية فقط» ـ والتي ينكر عبد الرازق أنه قالها ـ عبارة لم ترد بالفعل في الكتاب، وهذا ما قاله علي عبد الرازق في الرد الذي رد به على التهم السبع التي

(11) مجلة «أكتوبر»، دار المعارف، القاهرة، العدد: 876، 8 أغسطس 1993، ص 35.

وُجهَت إليه من هيئة العلماء. ولذلك رد علي عبد الرازق على ما كتبه أحمد أمين في مجلة «رسالة الإسلام» بتعقيب نشر في العدد التالي (مايو 1951) نفى فيه أن يكون القول بأن «رسالة الإسلام روحية فقط» رأيه لا اليوم ولا قديماً، «إلا أن هناك خطأ في التعبير جرى به لساني في المجلس الذي نتجادل فيه ونستعرض حال المسلمين، وما أدري كيف تسربت كلمة روحانية الإسلام إلى لساني يومئذٍ؟ ولم أدرِ معناها؟ ولم يكن يخطر لي ببال، بل لعله الشيطان ألقى في حديثي بتلك الكلمة وللشيطان أحياناً كلمات يلقيها على ألسنة بعض الناس. هذه كلمة تصحح وضعاً شخصياً أرى من الإنصاف أن يصحح»[12].

لا يقنع محمد عمارة بما سبق أن قاله عام 1972م تفسيراً لصمت الرجل ورفضه السماح بإعادة نشر الكتاب، من أن ما حدث له من اضطهاد فقد معه شهاداته وألقابه العلمية ووظيفته كان تجربة أبشع من أن يعرّض نفسه مرة أخرى لأدنى احتمال أن تتكرر. ولم يقنعه كذلك ما قاله الشيخ علي عبد الرازق قبل وفاته بأشهر قليلة لمحمود أمين العالم مؤكداً تمسكه بآرائه في الكتاب تمسكاً كاملاً وعدم رغبته في نفس الوقت في نشره مرة ثانية خشية التعرض للأذى: «لست أتخلى عنه، ما تخليت عنه أبداً، على أني لست مستعداً أن ألاقي بسببه أي أذى جديد، ما عدت أستطيع ذلك، كفاني ما لقيت»[13]. لا يقتنع عمارة 1994 بما كان مقنعاً لعمارة 1972، ويصّر على أن موقف الرجل هو موقف «المتبرىء» من الكتاب، لأن مواقفه الفكرية المتوالية تنقض القضية المحورية ـ أو بالأحرى التي جعلها عمارة 1994 محورية ـ والخلافية التي قام عليها الكتاب.

يتساءل عمارة تعقيباً على قصة الحوار الذي دار بين أحمد أمين وعلي عبد الرازق عن دلالة عبارة علي عبد الرازق «ما نشرته قديماً»: هل هو مجرد ناشر وليس مؤلفاً؟ ويرى أن هذه القضية تمثل **علامة الاستفهام الكبرى** التي لا يكفي في الإجابة عنها حقيقة نقض الرجل، في سنوات عمره التي تلت صدور الكتاب، للفكرة المحورية ـ مرة أخرى التأكيد على محورية الفكرة ـ التي دارت حولها صفحاته القليلة. ويتخذ من عبارة الشيخ علي عبد الرازق المجازية بأن الشيطان ألقى على لسانه العبارة التي لم يقلها ذريعة لتساؤل أخطر هو: من هو الشيطان الذي ألقى هذا

(12) المقالة الثالثة، جريدة «الشعب» بتاريخ 18/ 1/ 1994م.
(13) المقالة الخامسة، جريدة «الشعب» بتاريخ 25/ 1/ 1994م.

الرأي - لاحظ (الرأي) وليس (العبارة) - إلى علي عبد الرازق؟! هنا يتجنب عمارة طرح أسئلة أخرى أكثر جدوى في الكشف عن سياق (الحوار) الذي دار بين أحمد أمين وعلي عبد الرازق، أسئلة مثل: لماذا حرص أحمد أمين على الكتابة عن هذا الحوار؟، ولماذا حرص على إبراز العبارة الإشكالية التي كانت ضمن الاتهامات التي وجهت للرجل؟! هل في الأمر شبهة محاولة «الإيقاع» بالرجل؟! إن حرص علي عبد الرازق على الرد ونفي «العبارة» الإشكالية أن تكون وردت على لسانه، بل ونسبتها إلى الشيطان، يكشف لنا إحساس عبد الرازق أن ثمة «وقيعة» في نشر الحوار الذي دار. لذلك لجأ الرجل إلى المجاز موظفاً قصة إلقاء الشيطان بعض العبارات على ألسنة الرُسل والأنبياء، فما بالك وهو ليس رسولاً ولا نبياً. كان الرجل يعتصم بطريقة غير مباشرة بما ورد في القرآن الكريم من قوله تعالى مخاطباً محمداً ﷺ ﴿وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته فينسخ الله ما يلقى الشيطان ثم يحكم الله آياته والله عليمٌ حكيم﴾ (سورة الحج، الآية: 52).

لكن عمارة مشغول بأمر آخر هو الانتقال من «العقدة» - علامة الاستفهام الكبرى - إلى «الحل» وكشف «السر»، وهو: «من الشيطان الذي فعل ذلك بعلي عبد الرازق وألقى في كتابه وعلى لسانه بكلمات الإثم»؟. ولكي يصل إلى أن الشيطان هو «طه حسين» كان عليه أن يخوض في سلسلة من المتاهات المضللة - شأن كل كتاب القصص البوليسية - لكي يجذب انتباه القارىء، ويحبس أنفاسه، حتى إذا وصل إلى كشف «السر» أحس بالارتياح العميق والاستسلام الكامل للاقتناع به.

يستشهد عمارة - أولاً - بما قاله الشيخ محمد بخيت المطيعي، عضو هيئة كبار العلماء التي حاكمت علي عبد الرازق، ويصفه عمارة وصفاً لافتاً بأنه «واحد من أصحاب الإنتاج العلمي المتميز»!!!، وذلك في كتابه «حقيقة الإسلام وأصول الحكم»، حيث ذهب المطيعي إلى أن الكتاب ليس من تأليف علي عبد الرازق، لأن «كثيرين ممن يترددون على المؤلف قالوا إن الكتاب ليس له فيه إلا وضع اسمه عليه فقط منسوباً إليه، ليجعله واضعوه من غير المسلمين ضحية هذا الكتاب وألبسوه ثوب الخزي والعار إلى يوم القيامة، وشهروا به تشهيراً لا يرضاه لنفسه من عنده أدنى مُسْكَةٍ من العقل».

والشاهد الثاني هو محمد ضياء الدين الريس الذي يرجح أن المستشرق

«مرجليوث» أو أحد تلامذته هو مؤلف الكتاب، ويستند في ذلك إلى سفر علي عبد الرازق إلى بريطانيا وإقامته فيها لمدة عامين: «فلا بد أنه كان متصلاً بالمستر مرجليوث أو تتلمذ عليه، فإن لم يكن مرجليوث نفسه فأحد أعوانه أو أحد المستشرقين الآخرين مثل توماس أرنولد الذي يشير إليه الشيخ أو الكتاب في غير موضع ويصفه بالعلاّمة».

ويستبعد محمد عمارة أن يكون «الشيطان» واحداً من المستشرقين. وأهم دليل يستند إليه في رفض هذه الدعوى هو درجة «الشذوذ» و«الابتداع» في أفكار الكتاب، فالكتاب من هذه الزاوية غير مسبوق حتى في كتابات المستشرقين. إن دعاوى كتاب «الإسلام وأصول الحكم»: «دعاوى غير مسبوقة في تاريخ الكتابة عن الإسلام والحكومة السياسية على الإطلاق، سواء كانت هذه الكتابة لمستشرقين أم لمسلمين. . . ففكر هذا الكتاب غير مسبوق في هذا **الشذوذ والابتداع**، ومن ثم فإن نسبته إلى كتابات أيّ من هؤلاء المستشرقينَ ظن لم يقُم عليه دليل»[14].

الشاهد الثالث، الذي تتحدد على أساس شهادته ماهية الشيطان الذي ورّط علي عبد الرازق في هذا الكتاب، هو الشيخ أحمد حسن مسلم، الذي كان في ضيافة أسرة عبد الرازق ـ بالمصادفة البحتة ـ وهناك التقى بالشيخ علي. وبعد صلاة المغرب لاحظ الشيخ مُسلم آيات الخشوع على الشيخ علي عبد الرازق حتى إنه تنفّل ـ أي صلى النافلة، وهو ما زاد على الصلاة المفروضة الواجبة ـ بعد المغرب بست ركعات، والعادة أداء السُنة بركعتين فقط. وكأن الشيخ مسلّم قد اندهش لذلك الورع من جانب علي عبد الرازق فسأله: كيف يكون حرصك على أداء السُنة بهذه الطريقة، وأنت مؤلف كتاب «الإسلام وأصول الحكم» وهو كتاب عليه كثير من المآخذ التي تقدح في العقيدة؟ والغريب أن هذا التساؤل من جانب الشيخ مسلّم ـ وهو من علماء الأزهر وعضو لجنة الفتوى فيه آنذاك ـ لم يلفت عمارة فيه سوى إجابة علي عبد الرازق غير المعقولة، كأن عبد الرازق تقبّل ـ هكذا ببساطة ـ مقولة أن الكتاب به مآخذ تقدح في العقيدة. لم يلتفت عمارة إلى غرابة السؤال، بل وشذوذه، خاصة في هذا السياق، والرجل ضيف ـ بالمصادفة البحتة ـ في بيت عبد الرازق. لم يلتفت عمارة إلى شيء من ذلك، لأن «الحبكة» القصصية تجعل ذلك كله ممكناً، فالمهم

(14) المقالة الرابعة، جريدة «الشعب» بتاريخ 21/1/1994م.

هو الإجابة التي رد بها الشيخ على هذا التساؤل الغريب والشاذ. يقول الراوي الثاني ـ عمارة ـ على لسان الراوي الأول ـ الشيخ مسلّم ـ: «فسكت علي عبد الرازق قليلاً وقال لي: «وهل أنا الذي ألفت هذا الكتاب؟ إنما ألفه الدكتور طه حسين! فسألته: ولماذا نسبه إليك؟ فقال الشيخ: لقد فاجأني بالكتاب وعليه اسمي». وتستمر الرواية ـ رواية القصة البوليسية على لسان عمارة نقلاً عن الشيخ مسلّم ـ لتحكي أن الشيخ علي عبد الرازق حين سأله طه حسين عن سبب نشر الكتاب، دون علم الأول وباسمه على غلاف الكتاب بوصفه مؤلفاً، أجاب طه حسين ـ والعهدة على الراوي طبعاً ـ: لكي تكون لك شهرة عالمية، وذلك بعد أن تنقل عنك وسائل الإعلام الأجنبية والعالمية وتتحدث عن هذا الكتاب وما به من فكر».

لم يتساءل عمارة مثلاً: ولماذا لم ينسب طه حسين الكتاب لنفسه فينال هو الشهرة والمجد، خاصة وأن أزمة كتابه «في الشعر الجاهلي» كانت في علم الغيب، ولم يكن الرجل ـ طه حسين ـ قد نال بعد شهرة أو مجداً. ولم يتساءل كذلك عن السرّ وراء تحمل علي عبد الرازق ما تحمّله من تبعات وما تعرّض له من مخاطر طوال هذه السنوات، حتى فقد مكانته ولقبه العلمي ووظيفته، دون أن يتبرأ من الكتاب في محاكمته أمام هيئة كبار العلماء ويعلن اسم مؤلفه الحقيقي. تلك كلها تساؤلات لا تدور في خلد عمارة، لأنه كان مستعداً ـ لحاجة في نفس يعقوب ـ لقبول التعليل الطريف الذي يحكي الشيخ مسلّم أن علي عبد الرازق قاله له حين سأله عن السبب في كتمانه هذه الحقيقة، خصوصاً بعد أن تعرض لما تعرض له بسبب هذا الكتاب الذي لا علاقة له به. كان تعليل الشيخ علي عبد الرازق لصمته أن أخلاقه أبت عليه أن يرفع دعوى على صديق لعائلته، كما أن تقاليد العائلة تمنع من إحراج الضيف أو وضعه في موقف غير كريم»[15].

لكن هل تنتهي القصة عند هذه النتيجة «المفاجأة» ـ كما في روايات آجاثاكريستي وقصص شارلوك هولمز ـ أم لا بد لحبكة السرد من قشرة «الأكاديمية»، التي تعطي لهذا النمط من السرد القصصي طابعاً خاصاً؟! إن اعتراف علي عبد الرازق ـ المجني عليه ـ ليس كافياً، فلا بد للمخبر البوليسي ـ مؤلف القصة ـ أن ينتزع اعترافاً من «الجاني» نفسه، لكي تكتمل أركان القضية. إن المجنى عليه ـ علي

(15) المقالة الخامسة، جريدة «الشعب» بتاريخ 25/ 1/ 1994م.

عبد الرازق ـ تحمل بفروسية نادرة تبعات الكتاب خشية إحراج الصديق أو وضعه في موقف غير كريم، وهذه هي سمة أو سمات الفروسية التي لا بد أن يتحلى بها المجنى عليه لكي تنكشف مدى «نذالة» الجاني وخسة أخلاقه، وضربه بكل القيم عرض الحائط. هكذا يعثر المخبر السري ـ محمد عمارة ـ على دليل الإدانة باعتراف الجاني نفسه.

ورد هذا الدليل في كتاب: «طه حسين يتحدث عن أعلام عصره» للدكتور محمد الدسوقي، الذي كان يدون عبارات طه حسين فور سماعها أثناء عمله سكرتيراً لطه حسين في مجمع اللغة العربية بالقاهرة. وفي سياق كلام كثير قاله طه حسين عن كتاب علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم»، وظروف نشره، يتوقف عمارة أمام شاهدين في كلام طه حسين: الشاهد الأول هو تلخيص طه حسين للفكرة الأساسية للكتاب، حيث يرى محمد عمارة أن ما قاله طه حسين هو «نص لسطور من الكتاب كانت محفورة في ذاكرة الرجل، الذي لم يكن قارئاً، وبين زمن الإملاء ـ أي إملاء طه حسين لهذا الكلام ـ وتأليف الكتاب قرابة النصف قرن من الزمان؟

هكذا ضبط عمارة طه حسين متلبساً بحفظ بعض سطور الكتاب عن ظهر قلب. ولكي يكون الضبط قانونياً جعل من الكلام الذي كان يرسله طه حسين حراً ـ ويدونه الدكتور محمد الدسوقي ـ «إملاء» قصدياً واعياً. ويكون التساؤل: كيف احتفظت ذاكرة طه حسين بهذه السطور من الكتاب مدة خمسين عاماً إلا أن يكون هو مؤلف الكتاب؟؟! لكن هذا الشاهد على خطورته ليس كافياً، وربما استطاع دفاع «المتهم» أن يطعن فيه من جوانب عديدة، ليس أهمها أن كلاً من طه حسين وعلي عبد الرازق أبناء مدرسة فكرية واحدة في منطلقاتها الفكرية وأسسها المعرفية. لذلك لا بد من شاهد آخر يجده المخبر السري في كلام طه حسين يثبت من خلاله «المشاركة» في تأليف الكتاب على الأقل. والعبارة التي يعتبرها عمارة مفتاح سر باب العلاقة بين طه حسين وبين الكتاب «العلاقة الفكرية التي تدخل في صميم المشاركة في الفكر الذي حمله هذا الكتاب، وليس مجرد الدفاع عنه بعد صدوره مطبوعاً». هذه العبارة ـ التي تمثل شاهد الإثبات النهائي ـ هي قول طه حسين «على أني قرأت كتاب الشيخ علي قبل طبعه ثلاث مرات، وعدّلت فيه كثيراً».

إن ما هو عادي وطبيعي في الحياة اليومية العادية ليس كذلك في نظر المخبر السري الباحث عن دليل إدانة. وإذا كان عادياً بين الأصدقاء والزملاء في مجال الفكر

أن يراجع الواحد عمل الآخر قبل دفعه للمطبعة، وأن يقترح عليه بعض التعديلات، وربما التصويبات، وعادة ما يوجه المؤلف الشكر في مقدمة الكتاب للزملاء والأصدقاء الذين قرأوا الكتاب قبل نشره ـ إذا كان ذلك كله عادياً، بل مطلوباً، فهو ليس كذلك من منظور عمارة الذي يرى أن ذلك بمثابة «اعتراف من الدكتور طه حسين بأن كتاب (الإسلام وأصول الحكم) هو لعلي عبد الرازق، مع الإقرار بأن لطه حسين دوراً في (**تأليفه**)، وليس في (**تصحيحه**)، فهو قرأ (**أصوله**) وليس (**تجارب طبعه**)، وقرأ هذه الأصول (**ثلاث مرات**)، و(**عدّل**)، وليس (**صحح**)، فيها (**كثيراً**) وليس (**قليلاً**). هذا الكتاب إذن ـ وبعد هذا الاعتراف ـ (**شراكة**) بين علي عبد الرازق وبين طه حسين. وإذا كان علي عبد الرازق قال: إنه كتابي لست أتخلى عنه أبداً، وما تخليت عنه أبداً، فإن طه حسين قال: إن له فيه إسهاماً، بالتعديلات الكثيرة التي أدخلها عليه ثلاث مرات، وهو في طور (**الأصول**)، و(**التأليف**). فليس الكتاب بالخالص لعلي عبد الرازق وحده ولا هو بالخالص للدكتور طه حسين» (التأكيد لعمارة)[16].

لم يبق أمام عمارة بعد ذلك كله إلا أن يكشف ـ من خلال تحليل جسم الجريمة، وهو كتاب «الإسلام وأصول الحكم»، مسؤولية كل شريك من الشريكين، فانتهى إلى مسؤولية طه حسين المستقلة عن محور السياسة وعلاقتها بالإسلام في الكتاب، وهو المحور الذي يمثله الكتاب الثاني من «الجسم الكلي». إنه المحور الذي يرى عمارة أنه «يجعل الإسلام كالمسيحية، ديناً لا دولة ورسالة لا حكماً»، وهو الذي يمثل فكر طه حسين «في أعماله الفكرية التي لا شبهة في أنها من إبداعه إبداعاً خالصاً ومستقلاً»[17]. والمضحك في هذا الهزل الأكاديمي الذي يصطنعه عمارة أن الأعمال الفكرية، التي تمثل دليلاً على مشاركة طه حسين في كتاب «الإسلام وأصول الحكم»، صدرت كلها بعد سنوات طويلة من صدور كتاب علي عبد الرازق. إن «مستقبل الثقافة في مصر» صدر عام 1938م، أي بعد ثلاثة عشر عاماً من صدور كتاب علي عبد الرازق. والأقرب إلى المنطق أن يكون طه حسين قد تأثر بأفكار علي عبد الرازق، هذا إلا إذا كان عمارة يفترض أن طه حسين ساهم في تأليف كتاب علي عبد الرازق بأثر رجعي.

(16) المقالة الخامسة، جريدة «الشعب» بتاريخ 25/ 1/ 1994م.

(17) المقالة السادسة، جريدة «الشعب» بتاريخ 28/ 1/ 1994م.

لكن ما لنا وللمناقشة المنهجية في عمل قصصي بوليسي هدفه ليس التسلية والترفيه بل تلويث الكتاب وصاحبه أولاً، وتلويث تيار فكري أصيل في الفكرالعربي الحديث والمعاصر ثانياً. لقد صار علي عبد الرازق «كاذباً» حين نسب الكتاب كله لطه حسين في اعترافه للشيخ مسلّم مخلياً مسؤوليته تماماً من المشاركة في تأليف الكتاب، أو حتى بالعلم بوجوده قبل صدوره مطبوعاً. ولا شك أنه «كاذب» كذلك حين أعلن مراراً وتكراراً مسؤوليته الكاملة عن الكتاب. أما طه حسين فهو «مهرّج» يؤلف كتاباً وينشره باسم صاحبه، ثم يقول له مازحاً أردت أن أجلب لك الشهرة والمجد. ومع تسليمنا «بكذب» علي عبد الرازق في التبرؤ من الكتاب تماماً، بناء على النتيجة التي انتهى إليها عمارة، فإن فروسية الرجل النادرة التي تبدت في عدم رغبته في إحراج الصديق أو مضايقة الضيف تتبدد تماماً. ويبقى السؤال الذي يتحاشاه عمارة: إذا كان الأمر هو ما انتهى إليه عمارة، فلماذا تحمّل علي عبد الرازق كل ما حدث له، وهو ليس قليلاً، واستمر في تحمّله حتى مات؟! ولماذا لم يجد سوى الشيخ «مسلّم» ليفضي إليه بسرّه الرهيب!! وما شأن طه حسين، الذي لم يبترأ من الأفكار، لماذا ترك الرجل يعاني وحده دون أن يتقدم ليشارك الرجل بعض المسؤولية؟! أليست هذه قمة «الخِسّة» و«النذالة»؟!

لكن الأمر كله ينكشف من وراء هذه القصة البوليسية ـ غير المحبوكة وغير المسلية ـ حين يدرك القارىء أن عمارة أراد إلصاق مسألة «أن الإسلام عقيدة روحية لا تشريعية» بالكتاب. ولما كانت العبارة لا وجود لها في الكتاب، كما أنها عبارة ما فتىء علي عبد الرازق يتبرأ منها منذ مذكرته الدفاعية التي قدمها إلى هيئة كبار العلماء عام 1925 وحتى رده على أحمد أمين في مجلة «رسالة الإسلام»، فقد كان الحل هو نسبتها إلى «مشاركة» طه حسين في تأليف الكتاب. ومن الواضح أن عمارة في هذا السرد القصصي المملّ والمضجر كان يتحاشى الظهور بمظهر «المتراجع» عن الحماس للكتاب، الأمر الذي يعني دفاعه عن فكرة «الخلافة» التي سبق له أن نقدها عام 1972، وهي الفكرة التي تمثل محور الكتاب.

لقد قام عمارة بإعادة «محورة» كتاب علي عبد الرازق ـ فنقله من محور الصراع السياسي ضد فكرة «الخلافة»، التي أراد الملك فؤاد أن يتربع على عرشها بمساندة الإنجليز (عمارة 1972)، إلى محور «الإسلام عقيدة لا شريعة»، وذلك لكي يعيد زرعه في سياق التآمر الاستعماري الغربي ضد الإسلام والمسلمين، ويعيد توظيفه في

الصراع الفكري الحالي بين «أنصار الإسلام هو الحل» وأنصار «الدولة المدنية». من هنا الحرص على الوصول إلى نتيجة «مشاركة» طه حسين في تأليف الكتاب، لكي تكون الفكرة المحورية المبتدعة عام 1994 من صنع طه حسين، ويظل علي عبد الرازق ـ المحتفى به عام 1972ـ بمنأى عن القول الجديد.

وإذا كان السياق الآني للصراع بين أنصار الدولة «الدينية» والمدافعين عن الحكم المدني هو الذي فرض «المواجهة» بين الفريقين، فقد كان كتاب علي عبد الرازق ـ وما يزال ـ سلاحاً من أهم أسلحة هذه المواجهة. من هنا نفهم سر هذا الحرص من جانب عمارة على إعادة «محورة» الكتاب، في محاولة مستميتة لتفريغ الكتاب من محتواه وطاقته لمنع القرّاء من تداوله. وهنا نرى عمارة يحطب في حبل الأزهر تماماً، الأزهر الذي أدان الكتاب وصاحبه عام 1925، ثم برّأ الكتاب وصاحبه عام 1946، ثم عاد يدينه ويلعنه عام 1993. هكذا تنكشف الدلالة العميقة لهذه القصة البوليسية التي سردها عمارة عن كتاب علي عبد الرازق، دلالة سيطرة الذهنية «التقليدية» النقلية واستبدالها بالذهنية «العقلية» الاستدلالية التي كانت في السبعينات وما قبلها.

الفصل الرابع

اللغة الدينية والبحث عن ألسنية جديدة
قراءة في فكر محمد أركون(*)

من الصعب ـ إن لم يكن من المستحيل ـ على الباحث في فكر محمد أركون أن يتوقف عند أحد جوانبه دون أن يجد نفسه منخرطاً في تحليل الجوانب الأخرى. وإذا كنا سنركز هنا على محاولته الهامة لبحث خصوصية اللغة الدينية، فإننا لا نستطيع أن نناقش هذه المحاولة بمعزل عن سياق الجوانب الأخرى لمشروعه الفكري المتعدد الجوانب والمركب من طبقات ـ أو طوابق ـ يصعب الفصل بينها. إن البحث عن خصوصية اللغة الدينية ينطلق من مسلّمة أساسية مفادها قدرة هذه اللغة على تحويل الآني والتاريخي والنسبي ـ الاجتماعي إن شئنا الدقة ـ إلى مجال «المطلق» و«المتعالي» و«الأزلي». وهذه القدرة تحتاج من الباحث إلى تحليل «آليات» تلك اللغة، والتي تمكّنها من إحداث هذا التحول. وهذا التحليل قد يفضي في النهاية ـ بذلك يحلم أركون ـ إلى تأسيس «ألسنيات» خاصة بتلك اللغة، وإلى طرح مفهوم جديد للتيولوجيا.

ندرك على الفور ودون حاجة إلى إثبات أن المشروع الفكري لأركون مشروع ينبني داخل منظومة الفكر الديني بصفة عامة، والفكر الإسلامي بصفة خاصة. وهذا ما يحدد نقاط الاختلاف بين منهجه وبين المنهجية الوضعية الاستشراقية، فالمستشرق يدرس الإسلام بوصفه موضوعاً متخارجاً عنه، موضوعاً قابلاً للفحص والقياس والوصف بحيادية تامة. هذا بالطبع إذا استبعدنا بعض الدراسات الاستشراقية المماثلة والمنافقة لتحقيق مصالح ومنافع مادية أو سياسية على حساب العلم والمعرفة.

(*) نشرت هذه المقالة في مجلة الناقد، عام 1994، عدد 74.

فالمستشرق «الموضوعي»، بالمعنى الوضعي السالف، لا ينخرط انخراطاً علمياً نقدياً في تحرير المشكلات، بل يكتفي بالوصف الخارجي المحايد، تاركاً الانخراط للمسلمين أنفسهم، وذلك على أساس أن تلك المشكلات هي مشكلاتهم هم. منهج أركون يتنكر لهذه الموضوعية «الباردة»، بل ويدينها من منظور أن توهّم الفصل بين الباحث وموضوعه هو وهم «كاذب» يسعى إلى إخفاء الجانب الأيديولوجي في الخطاب الاستشراقي[1].

لكن موقف أركون النقدي من الخطاب الاستشراقي لا يضعه في خانة الخطاب الإسلامي الشائع والمنتشر والمسيطر، لأن هذا الأخير يمثل في علاقته بالتراث الإسلامي الكلاسيكي «الصدى» الخافت والضعيف. إنه يعيد إنتاج الجانب «الأرثوذكسي» في هذا التراث عن طريق «التكرار» و«الانتقاء» النفعي الخالص دون قدرة على ممارسة «الحيوية» التي كان يتمتع بها التراث حتى في صيغته الأرثوذكسية الجامدة. لعل هذا هو الفارق الواضح الملموس بين «رسالة التوحيد» لمحمد عبده مثلاً وبين كتابات أبي حامد الغزالي[2]، أو بين «الغزالي» أشعري القرن الخامس الهجري وتسامحه وبين «الغزالي» ـ الشيخ محمد ـ في القرن الخامس عشر.

وإذا كان الخطاب الإسلامي المسيطر في علاقته بالتراث يمثل ضعفاً وتهافتاً، فإنه في بُعده السياسي يمثل قوّة على الحشد و«التجييش» في مواجهة الأطماع الاستعمارية والامبريالية من جهة، وفي مواجهة عجز الأنظمة السياسية العسكرية أو التقليدية ـ ذات المظهر العلماني الشكلي ـ عن إحداث «تنمية» حقيقية في المجتمعات العربية الإسلامية من جهة أخرى. لكن ليس معنى هذه القدرة على الحشد والتجييش امتلاك هذا الخطاب للسلامة المعرفية والصحة الابستمولوجية، إنه خطاب أيديولوجي يستخدم الإسلام «أداة» سياسية مستغلاً حالة العجز المشار إليها، والتي جعلت الإسلام بالنسبة إلى المسلمين «الملاذ» أو «الملجأ» الذي يسوّر ذاتيتهم ويمثل حائط «الحماية» من كل الأخطار[3].

---

(1) انظر على سبيل: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي ومركز الإنماء القومي، بيروت، ط 1، 1986م، ص 52 ـ 53.

(2) انظر المصدر السابق، ص 34 ـ 35.

(3) انظر: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي ومركز الإنماء القومي، بيروت 1987، ص 245، وأيضاً: تاريخية الفكر (سبق ذكره)، ص 115 ـ 116.

هذا الخطاب الأيديولوجي يفتقد الأساس الفكري للفهم العلمي، ويُضحّى بالنقد الحر ـ الخلاق والمبدع ـ لحساب الاستهلاك الأيديولوجي[4]. وأكثر من ذلك فإنه يمثل خطراً فعلياً على كل خطاب نقدي يسعى للفهم والاستبصار، وللمساهمة في وضع الفكر الديني في قلب التطورات العلمية الراهنة للوعي الإنساني. إنه باختصار خطاب يمثل خيانة للتاريخ لأنه يكتفي بتقديم عملية تعويض «سيميائي» عن الوجود السياسي الهش للواقع الإسلامي[5].

وإذا كان خطاب الاستشراق يكتفي بالوصف «المحايد» المغلّف بادعاء «الموضوعية»، فإن الخطاب الإسلامي يعاني من إشكالية أخرى، تلك هي تمسكه بآليات الفهم والتحليل الكلاسيكيين، وهو ما يجعله معادياً ـ لا مجرد ناقد فحسب ـ للخطاب الاستشراقي ولمنهجه الفيللوجي وتحليله التاريخاني. وهذا العداء غالباً ما يعبرعن نفسه في صيغة تعارضات يضعها بين «الإسلام» وبين الديانتين الكتابيتين الأخريين: المسيحية واليهودية. وعن طريق هذه التعارضات يصبح فهم «الإسلام» من حق «المسلم» وحده دون غيره من البشر. لكن للخطاب الاستشراقي مسؤوليته التي شارك بها في صياغة هذا التعارض، وذلك حين يرفض الانخراط في مناقشة إشكاليات الوضع الإسلامي، مكتفياً بدور الواصف.

(1)

يقدم أركون مشروعه الفكري على أساس أنه مشروع يسعى لتجاوز عمليات الاستخدام الأيديولوجي للدين في الخطاب الإسلامي من جهة، ومن جهة أخرى يسعى إلى تجاوز الموقف الوضعي الحيادي البارد للخطاب الاستشراقي. وتتحدد ملامح المشروع أساساً من خلال وعي الباحث بأنه ولد في مجتمع مسلم. ورغم أنه يحيا ويمارس إنتاجه الفكري في مجتمع غير مسلم (فرنسا) فإنه ـ على خلاف الموقف الاستشراقي ـ يحيا «تضامناً تاريخياً مع هذا المجتمع». لكن هذا التضامن التاريخي لا يعني «الانحياز» الأعمى إلى موقف الخطاب الإسلامي السائد والمسيطر، فالتضامن التاريخي لأركون يتمثل في تبني «طريق التفكير الحر والكامل (بحسب

(4) الفكر الإسلامي (سبق ذكره)، ص 246.
(5) السابق، ص 259.

أفضل طرق الاجتهاد) في شروط وجود مجتمعات الكتاب»[6].

نحن إذاً أمام باحث يعي أهم شرطين من شروط انتاج المعرفة: الشرط الأول هو الوجود الاجتماعي للمفكر، الذي هو في حالة أركون الميلاد في مجتمع مسلم وتحصيل المعرفة في مجتمع آخر «من مجتمعات الكتاب». وهي إشارة ذكية إلى الثقافة الأوروبية التي تمثل مرجع التفكير عند أركون. وهذا الوجود الاجتماعي للمفكر حدد لأركون منظوره لرؤية الفكر الإسلامي، وللإسلام كدين، في سياق أوسع هو السياق الذي يطلق عليه مصطلح «مجتمعات الكتاب». الشرط الثاني من شروط إنتاج المعرفة، وهو مؤسس على الشرط الأول، هو الشرط الابستيمي ممثلاً في أفضل طرق الاجتهاد المتاحة للمفكر في عصره. ووعي أركون لهذا الشرط، واستثماره لكل إمكانات المعرفة الممكنة، هما اللذان يفصلان بينه وبين الخطاب الإسلامي السائد فصلاً يصل إلى حد التميز الكامل.

في رده على بعض الاعتراضات التي قيلت تعقيباً على إلقائه لبحث «العجيب الخلاّب في القرآن» يحدد أركون إحدى مهام مشروعه الفكري في مكافحة الاستخدام الأيديولوجي للدين، يقول: «أبذل جهوداً عديدة لمكافحة الاستخدامات الأيديولوجية المحتدمة اليوم في البلدان الإسلامية، وأقصد بذلك الاستخدام الأيديولوجي للإسلام كدين (...). إن كل دراستي التحليلية وكل جهودي تهدف إلى شق الطريق وتأمين شروط إمكان وجود فكر إسلامي، نقدي وحر. وأقصد بذلك الفكر الذي يطارد كل الاستخدامات الأيديولوجية داخل الفكر الديني الذي يريد أن يكون منفتحاً وحراً. والآن ربما لم أكن قد نجحت تماماً في مهمتي هذه، لأني أعرف بسبب ممارستي لعلم الألسنيات أنه ليس هناك خطاب بريء. بالطبع يمكنك استخلاص بعض الترضيات الضمنية مما أقوله وأكتبه، ولكني مستعد لإدانة المسلمات الأيديولوجية التي تستطيع اكتشافها في بحوثي، ومستعد لإخلائها من أجل التوصل إلى الهدف الأساسي الذي أبتغيه: أي تحرير الفكر الإسلامي وتحرير الإسلام بصفته دينا من الاستخدامات الأيديولوجية التي تعرّض لها في الماضي، والتي هي ملتهبة الآن كما تعرفون في البلدان الإسلامية»[7].

---

(6) السابق، ص 277.

(7) السابق، ص 229.

من الواضح في هذه الإجابة أمران: الأمر الأول: أن أركون لا ينكر تموضعه «داخل» الفكر الإسلامي، ويعترف في الوقت نفسه أن هذا التموضع يتطلب «بعض الترضيات الضمنية». الأمر الثاني: إنكاره التام لوجود «قصد» أيديولوجي في كتاباته. قد يكون هناك نوع من التقصير، لكنه يبدي استعداده التام للتنازل عن أية أفكار أو أطروحات تنكشف له أيديولوجيتها. لكن أليست هذه «الترضيات الضمنية» التي يعترف بها أركون نابعة من وجود أسبقيات فكرية ذات طابع أيديولوجي ما متجذر في قلب الوجود الإجتماعي التاريخي؟ هذا سؤال لا يمكن تجاهله في مناقشة مشروع أركون الفكري، خاصة في تردّده ـ كما سنشير فيما بعد ـ بين الحفاظ على «التيولوجيا» وبين التخلّص منها من أجل تأسيس «الوعي العلمي».

ومع ذلك لا يمكن أن نتجاهل الشجاعة الفكرية لأركون حين يعترف بوجود هذه الترضيات الضمنية، وهذه الشجاعة عينها هي الضمان والحماية من وقوع المفكر في «التورطات» الأيديولوجية. تلك الشجاعة هي التي تميز خطاب أركون عن مجمل الخطاب الإسلامي. وبعبارة أخرى نقول إن هذه الشجاعة هي التي تبرز جانب «النقد الحر» في خطاب أركون. إنها شجاعة نابعة من الوعي بأن كل خطاب يزعم امتلاكه للحقيقة هو خطاب مشبوه، وأن القراءة البريئة ـ والمعرفة المحايدة ـ لا وجود لها. إن الترضيات التي يعترف بها أركون ـ رغم أنها ضمنية ومضمرة ـ تفقد بهذا «الإعلان» أو «الاعتراف» قدرتها على أن تمثل خطراً على بنية الخطاب، كما هو الأمر في نمطي الخطاب اللذين لا يكفّ أركون عن توجيه سهام نقده إليهما: الاستشراقي والإسلامي الكلاسيكي والراهن على السواء.

هذه الترضيات في الحقيقة هي نتيجة طبيعية لموقف «التضامن» مع المجتمع الذي ولد فيه المفكر كما سبقت الإشارة. وإذا كان «التضامن» يتطلب بعض الترضيات فما ذلك إلا لأن الفكر ظاهرة تاريخية اجتماعية. ووعي المفكر لانخراطه التاريخي ورهاناته الاجتماعية هو الوعي الضامن لعدم تحوّل «الترضيات» إلى أيديولوجيا، أي إلى وعي زائف، وخطاب مزيّف.

ينطلق مشروع أركون إذاً من موقف «تضامن» مع الإسلام بوصفه الإطار المرجعي للمجتمع الذي ينتمي إليه، أي أنه تضامن نابع من «هوية» الباحث. وهذا التضامن تحديداً هو الذي يحدد مستويات مشروعه الفكري، المكون من ثلاث طبقات أو مستويات:

المستوى الأول هو المستوى النقدي، على أساس أن «النقد» شرط جوهري لتأسيس كل ما هو جديد معرفياً. يبدأ أركون مشروعه بنقد الخطاب الإسلامي والخطاب الاستشراقي معاً. وهذا النقد يتضمن نقد مشروع «التنوير» العربي، من حيث إنه مشروع اعتمد بصفة أساسية على العقلانية الوضعية الأوروبية التي يوجه إليها أركون نقداً قاسياً من منظور المنهجية العلمية المعاصرة، تلك المنهجية التي لا تضع العلاقة بين العقلي والأسطوري على مستوى التضاد والتناقض كما هو الحال في عقلانية النهضة الأوروبية[8].

المستوى الثاني من مستويات المشروع الفكري لأركون هو التوجه إلى نقد الماضي والتراث. وإذا كان الهدف من نقد الخطابات السابقة نزع قناع الأيديولوجيا عن كل واحد منها، فإن قراءة التراث قراءة نقدية تهدف إلى إعادة موضعته في «التاريخ» بعد أن أدت سيادة «الأرثوذكسية» إلى دمج التاريخي الاجتماعي في «المقدس» وتحويله إلى «وحي». إنها قراءة «تفكيكية» تكتشف تعدديته التي حاولت «الأرثوذكسية» تغطيتها في محاولة لمصادرة التاريخ كله لصالحها. هذا التراث ينتظم في الواقع ثلاثة تراثات لكل منها أرثوذكسيته الخاصة، فهناك التراث السني والتراث الشيعي والتراث الخارجي (نسبة إلى الخوارج). ومن اللافت هنا أن أركون يدمج التراث المعتزلي في دائرة التراث السني، وهو إدماج يصادر حقه في أن يكون تراثاً مستقلاً كالتراث الخارجي. ولا تفسير لهذا الدمج ـ والاستبعاد ـ إلا أن أركون يتعامل مع التراث من منظور «التراث الحي»، أي التراث الذي ما زالت له امتداداته المجتمعية. ولعل اندراج التراث الاعتزالي الفكري في التراث الشيعي الزيدي ـ وهو تراث حي ـ هو الذي سوّغ لأركون عملية الإدماج تلك. وعلى أية حال يبدو حضور التراث المعتزلي في كتابات أركون ـ المترجم منها بالعربية بصفة خاصة ـ شاحباً، فضلاً عن أن قراءة أركون لبعض أطروحاته تعد قراءة إسقاطية إلى حد كبير[9].

---

(8) تاريخية الفكر، ص 33، وانظر أيضاً: الإسلام، الأمس والغد، ترجمة: على المقلد، دار التنوير، ط 1، بيروت، 1983، ص 153 ـ 154. وانظر أيضاً: الفكر الإسلامي، ص 82.

(9) يبدو أن فكرة «خلق القرآن» دون غيرها من أفكار المعتزلة هي التي تستأثر بانتباه محمد أركون، لاتصالها بمشروعه حول إعادة موضعة الوحي في التاريخ. لذلك يراها نقطة بداية صالحة يجب استعادتها من أجل تنشيط الفكر الإسلامي. يقول: «عندما دافع مفكرو المعتزلة عن مفهوم خلق القرآن كانوا قد أحسوا بالحاجة إلى دمج كلام الله في نسيج التاريخ، إذا ما استعاد الفكر الإسلامي اليوم هذه الفكرة فإنه عندئذٍ سوف يمتلك الوسائل الكفيلة بمواجهة المشاكل التي تنثال =

المستوى الثالث بعد نقد الخطابات المعاصرة والتراث هو المحاولة الجسورة لقراءة الوحي / القرآن قراءة تزامنية مضادة للقراءة الإسقاطية التي استمرت قروناً وقروناً في الفكر الإسلامي والمستمرة حتى الآن. والمقصود بالقراءة التزامنية استعادة لحظات التلقي الأصلية «حيث كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقة معينة ومحددة، دون إسقاط مفهوم العقل، أو العقلاني المتأثر بالفلسفة الإغريقية. . . إنها قراءة العجيب المدهش كما كان يتلقاه العربي المعاصر لتكوّن النص»[10]، وكما أن القراءة التزامنية تمثل نقيضاً للقراءة الإسقاطية، فإنها تمثل من جهة أخرى نقيضاً للقراءة التجزيئية، وذلك من حيث هي ـ التزامنية ـ قراءة «كلية» تنظر إلى القرآن في كليته. لكن هذه القراءة تحتاج لكي تتحقق إلى ضرورة اختراق التراكمات الدلالية والسيميائية التي أنتجتها القراءات التراثية، وكذلك القراءات المعاصرة ذات الطابع المدرسي. أي أنها تحتاج إلى عمليات مرهقة من النفي والاختراق حتى يصل الباحث إلى اكتشاف «آليات» اللغة الدينية وطرائق اشتغالها[11].

= على الفكر المعاصر من كل حدب وصوب بمصداقية أكبر وابتكارية أقوى وأعظم» (الفكر الإسلامي، ص 82) هنا يقع أركون في شراك القراءة الانتقائية النفعية التي كثيراً ما ينعي على الخطاب الديني الوقوع فيها. إنه ينتزع الفكرة من سياقها في المنظومة الاعتزالية التيولوجية، ويضفي عليها دلالة من عنده.

(10) الفكر الإسلامي، ص 212 ـ 213. وانظر أيضاً، ص 235.

(11) الإسلام، الأمس والغد، ص 118. وانظر أيضاً: الفكر الإسلامي، ص 33، وص 145 حيث يشرح أركون كيف يمثل التراث الذي تكوّن منذ لحظة اكتمال الوحي وحتى نهاية القرن الرابع الهجري عاكساً وحاجباً في الوقت نفسه، بمعنى أنه يعكس في الحالة الأولى «التصورات والتشكيلات المنطقية الاستطرادية أو أنواع المعارف والعلوم التي ظهرت في السياقات الاجتماعية ـ الثقافية والسياسية المختلفة، وفي الحالة الثانية يمثل التراث حاجزاً (ستارة) راحت سماكته تتزايد باستمرار مع الزمن وتمنع ـ بالتالي ـ رؤية الأحداث الفعلية والمكونات الأولية للتجربة التأسيسية كما حصلت بالفعل. هذه الحالة التي يمثلها التراث ـ أي كونه عاكساً وحاجباً في الوقت نفسه ـ تستدعي القراءة بالمنهجية التقدمية ـ التراجعية، والتي يشرحها أركون على الوجه التالي: «ينبغي أن نعود إلى الماضي ليس من أجل إسقاط حاجات المجتمعات الإسلامية المعاصرة ومشاكلها على النصوص الأساسية السابقة، كما يفعل علماء الدين الإصلاحيون، وإنما من أجل أن نتوصل إلى الآليات التاريخية العميقة والعوامل التاريخية التي أنتجت هذه النصوص وحددت لها وظائف معينة، وهذه هي القراءة التراجعية (. . .). ولكن ينبغي ألا نهمل في الوقت نفسه مسألة أن هذه النصوص القديمة لا تزال حية وناشطة في مجتمعاتنا حتى اليوم بصفتها نظاماً أيديولوجياً خاصاً من الاعتقاد والمعرفة يصوغ المستقبل أو يساهم في تشكيله. لهذا السبب ينبغي علينا أن ندرس عملية التحول الطارئة على «مضامين هذه النصوص ووظائفه الجديدة، وهذه =

هذا المشروع المتعدد المستويات ليس مشروعاً ناجزاً، بل هو مشروع في حالة إنجاز يومي، ولذلك يحتاج إلى جهود كثيرة ومتعددة. ولصعوبة المشروع وتعدد مستوياته يبدو أن أركون حريص على الحفر في جميع الاتجاهات والمجالات، فاتحاً الأبواب لجهود باحثين آخرين يمكن أن يجذبهم المشروع. من هنا تأتي صعوبة الحكم على المشروع حكماً نقدياً نهائياً، لأن ما يقدمه أركون هو كالهيكل العام والخطوط الرئيسية. وهناك دعوة مفتوحة للباحثين والدارسين إلى المشاركة في المشروع وإغنائه وإخصابه بالإضافة أو الحذف، أي بالنقد الحر الخلاق. يقول أركون: «إن مشروعي العام يتعلق فعلاً بالقيام بدراسة نقدية ـ بالمعنى الفلسفي للكلمة ـ لشروط ممارسة الفكر الإسلامي عبر حلقات تاريخه الطويل، لهذا السبب فإني أرجو من القارىء ألا يطلق حكمه على كل كتاب منفصلاً على حدة، وحتى ألا يطلق حكمه على كل الكتب التي نشرتها حتى الآن بل ينتظر ويتروى قليلاً»[12].

والأسئلة التي يثيرها هذا المشروع كثيرة، والإشكاليات التي يواجهها لا حصر لها، فكيف يمكن على سبيل المثال ممارسة فكر نقدي حر من داخل «الفكر الإسلامي» بتاريخ تورطاته الأيديولوجية الطويل منذ لحظة اكتمال الوحي؟. وأي طاقة يحتاجها المفكر للخروج من هذه الورطات التي لم يكد ينجو منها اتجاه أو مفكر، بما في ذلك الفكر العقلاني النقدي الحر الممثل في التيار الاعتزالي والفلسفة الرشدية؟ وإلى أي حد يمكن للقراءة التفكيكية أن تساعد في عملية الاختراق، اختراق تلك الحجب الأيديولوجية، وصولاً إلى قراءة النص الأصلي قراءة تزامنية كلية؟! وهل هذه الرحلة العلمية ـ التي تعتمد منهج التحليل الأركيولوجي ـ قادرة على تحقيق تلك الغايات؟ أو بعبارة أخرى هل تلك الغايات مشروعة معرفياً؟ وهل يمكن للباحث ـ أي باحث ـ أن يتجاوز طبقات التراكم الدلالي والسيميائي الكثيفة لكي يصل إلى المعنى السيميائي «الأصلي»؟ وهل ثمة وجود فعلي لهذا المعنى «الأصلي»؟.

(2)

تلك كلها أسئلة يثيرها مشروع أركون، وكلها أسئلة مشروعة وحرجة، خاصة

= هي المنهجية التقدمية» (السابق، ص 164).

(12) الفكر الإسلامي، ص 277.

في إطار مستوى الوعي الذي يتحرك فيه الخطاب الإسلامي الذي يسعى أركون لتنشيطه بالنقد الحر. إنه خطاب حريص أشد الحرص على طابعه الكلاسيكي، خطاب يتمسك بلغة تحليل وأدوات فهم متخلفة عن لغة العلوم المعاصرة في الوعي الغربي. وهذا التعارض بين اللغات هو منشأ سوء الفهم وسوء التقدير الذي يعوق أية محاولة للبحث النقدي الحر. ومما يساعد على تعقيد الموقف ـ بالنسبة إلى أي خطاب علمي ـ هو طبيعة التناقض الذي تعيشه المجتمعات الإسلامية، وهو تناقض يكرّس هيمنة الخطاب الإسلامي المدرسي.

يعيش العالم الإسلامي لحظتين متناقضتين تؤديان إلى حالة من الشيزوفرانيا الاجتماعية والفكرية: لحظة التقدم المادي التكنولوجي التي أنتجها الوعي الأوروبي، وهي لحظة يحيا فيها الإنسان المسلم بكل كيانه، وبكل تفاصيل حياته اليومية، واللحظة الأخرى لحظة الوعي الديني، وهو وعي لم يتطور تطوراً جذرياً منذ القرن الرابع الهجري، الحادي عشر الميلادي. وهذا التناقض بين اللحظتين هو الذي يجعل الطبيب المسلم قادراً على ممارسة العمل في عمليات التخصيب في أنابيب الاختبار دون أن تتطور رؤيته إلى نفسه وإلى الواقع بحكم هذا التطور العلمي الذي يمارسه. إنه قادر على الفصل بين الممارسة العلمية داخل المعمل وبين الاندماج في الوعي الأسطوري خارجه.

هذا الموقف المعقد اجتماعياً وفكرياً يزرع في اللاوعي الجمعي حالة من الخوف من تطبيق مناهج الدرس العلمي في تطوراتها المعاصرة على مجال الفكر الديني. هناك دائماً ذلك الذعر على الحساسية الدينية من أن يصيبها ضرر الامحاء والزوال إذا اقترب منها أحد بمناهج علمية غير مألوفة بالنسبة إلى الخطاب المدرسي. إن الانخراط التام في ممارسة العلم قد يؤدي إلى «إلغاء» حقيقة الوحي والرسالة السماوية، هكذا يعتقد الناس، خاصة إذا تم تناول مسألة الوحي والدين تناولاً علمياً يتجاوز حدود الأطروحات الأيديولوجية الأثيرة جداً على قلب الفكر الديني الكلاسيكي. هكذا ينشأ «التعارض الثنائي الغالي جداً على الفكر الإصلاحي ما بين رسالة متعالية، نهائية، ثابتة لا تتغير ولا علاقة لها بأية رسالة أخرى من جهة، وبين تاريخ البشر المصنوع من أحداث مرحلية أو ظرفية عابرة من جهة أخرى»[13].

---

(13) السابق، ص 120.

هذ الموقف الابستيمي حاضر بدرجة أو بأخرى في قلب مشروع «الفكر النقدي الحر»، حاضر فيه بالسلب كما هو حاضر بالإيجاب. وقد أشرنا إلى حضوره الإيجابي من حيث هو موضوع للنقد وكشف قناع الأيديولوجيا عنه، بمعنى أنه حاضر إيجابياً من حيث هو نقيض ممدد فوق مائدة التشريح النقدي. لكن هذا الحضور الإيجابي ليس كل القصة، فللحضور وجهه السلبي المتمثل في كونه يتحول إلى قوة «قمع» داخل بنية الخطاب النقدي الحر، بمعنى أنه يمثل نوعاً من «الرقابة» الداخلية التي يمارسها الخطاب على نفسه. ورغم أن الخطاب النقدي الحر يحاول اختراق مساحات «اللا مفكر فيه» و«غير المسموح التفكير فيه»، أي رغم أنه يحاول اختراق جميع الأسوار المفروضة، فثمة أسوار لا يسمح لنفسه باختراقها.

ورغم أن أركون يدرك جيداً «عدم التعارض» بين تطبيق المناهج العلمية في دراسة الإسلام وتراثه وبين «العقيدة» نفسها، من حيث هي قوة روحية محركة وفاعلة، فإن هذا الوضع «الابستيمي» المشار إليه في الواقع الإسلامي يجعله دائماً في حالة «حذر». هذا «الحذر» ناشيء عن رغبة عميقة في الوصول إلى عقل القارىء العربي المسلم وقلبه، دون التضحية في سبيل ذلك بالدقة المنهجية والصراحة المعرفية. إن وضع التاريخية في قلب تجارب المجتمعات الإسلامية، ثم تتبع مصدر الدين من حيث هو أحد مكونات تلك التاريخية، لا يعني ـ فيما يرى أركون ـ «أنه ينبغي أن نهجر. . . مفهوم كلام الله الموحى به في القرآن. وكل الفكر الإسلامي لا يمكن بعد الآن أن يتحاشى الدروس الجديدة، حتى بالنسبة إلى الوعي الغربي، لتاريخ الأديان، والأديان المقارنة، وعلم الاجتماع والانثروبولوجيا، والسيكولوجيا الاجتماعية، والتحليل النفسي والألسنيات: أي باختصار كل علم يتعذر الوصول إليه الآن عن طريق اللغات الإسلامية الأساسية. إن الأمر يتعلق بطرح مفهوم كلام الله طرحاً إشكالياً ضمن التوجهات التي فتحها العلم المعاصر، ثم طرح مفهوم الكتابات المقدسة للمرة الأولى في تاريخ الأديان، خارج نطاق أي تيولوجية»[14].

لكن ليس المهم هو ما يعتقده أركون في هذا الصدد، فالقارىء العربي في الشروط الابستيمية المشار إليها سيظل يتشكك في «حسن نوايا»، أي باحث من طراز أركون. والأخطر من ذلك أن سلاح «التكفير» والوصف بالإلحاد والردة جاهز

(14) السابق، ص 120 ـ 121.

ومُشْرَع في أيدي ممثلي الخطاب الديني الشائع والمسيطر. وأعنف من ذلك موقف ممثلي السلطات السياسية ـ الذين ينازعون الإسلاميين سلطة الحديث باسم الإسلام الصحيح ـ الذي قد يصل إلى فرض أنواع مختلفة من «العقاب» الصريح أو الضمني على مثل ذلك الطراز من البحث. من هنا منشأ «الحذر» الذي يتآلف مع «التضامن التاريخي» ليتولد عنهما معاً «بعض الترضيات».

(3)

كيف يمكن قراءة القرآن قراءة «كلية» مع الاحتفاظ بمفهوم «التاريخية»؟ هذا سؤال أولي وبديهي، لأن إعادة وضع النص في التاريخ تعني النظر إليه في «تكوّنه»: كيف تكوّن وتركّب من خلال «النزول» على مدى بضع وعشرين سنة، حيث كانت الآية أو الآيات تتلبّس ببعض الوقائع الجزئية. وبنية النص كما هو في المصحف الآن مخالفة في ترتيب الآيات والسور ـ كما هو معروف ـ لترتيب النزول، أي لسياق التكّون؟ إن القراءة الكلية التي يسعى أركون لتحقيقها تتعارض تعارضاً شبه تام مع محاولة تحقيق إعادة وضع النص في التاريخ. وليس كافياً لتجاوز هذا التعارض تلك الفرقة التي يصطنعها أركون بين الظاهرة «القرآنية» والظاهرة «الإسلامية»[15]، إن هذه التفرقة في الواقع تفرقة شكلية، فالظاهرة القرآنية ـ بحسب أركون نفسه ـ ظاهرة لغوية تعتمد على المجاز من أجل «خلق الرأسمال الرمزي». لكن ذلك الخلق يتم عبر تحويل التاريخي المولّد لتلك اللغة إلى متعال عن طريق حجب وطمس الشروط الفعلية لهذا التوليد والإنتاج. إن اللغة المجازية تنبثق إذاً من شروط ممارسة اجتماعية تاريخية، لكنها تقوم بحجب هذه الممارسات لصالح الدلالة الرمزية التي لا بد منها من أجل التوصل إلى التصورات الأكثر دواماً[16].

ومعنى ذلك أن الظاهرة القرآنية متولدة أساساً من التاريخ، لكنها تعيد إنتاج دلالات أكثر دواماً، وتلك الدلالات هي التي انبتت عليها الظاهرة الإسلامية. والنظر إلى القرآن نظرة كلية هو إسقاط أحدثته الظاهرة الإسلامية على الظاهرة القرآنية، إذا ظللنا نستخدم لغة أركون. وبعبارة أخرى: إن اللغة المجازية للقرآن التاريخي والاجتماعي تتسم بالتسامي إلى مجال المطلق، ثم تعيد توليد التسامي وتضفيه على

---

(15) السابق، ص 72.

(16) تاريخية الفكر، ص 40 ـ 41 وانظر أيضاً: الإسلام، الأمس والغد، ص 202.

التاريخي والاجتماعي في كل مرحلة. من البديهي أن ذلك يحدث بفعل انفتاح دائرة «التأويل». ودائرة التأويل تلك هي التي أضفت صفة «الكلية» على «الظاهرة القرآنية»، التي هي ظاهرة في تاريخيتها مجزأة. من هنا لا يصح استنتاج أركون أن «كلية» النص هي كلية جوهرية ثابتة في طبيعته، إلا إذا كان هذا الاستنتاج من قبيل «الترضيات الضمنية».

من المؤكد أن القرآن أحدث تجديداً معنوياً ـ سيمانتياً ـ عن طريق استخدام المجاز، وعن طريق هذه اللغة المجازية تكتسب اللغة الدينية رمزيتها القابلة دوماً للانفتاح من خلال دائرة «التأويل» المشار إليها[17]، ومن المؤكد كذلك أن للغة القرآنية سيميائيتها الخاصة على مستوى بنيتها الكلية من جهة (مرسل ـ وسيط ـ مستقبل ـ جماعة ـ تأويل)، أو على مستوى مخاطبتها للوعي الكلي عن طريق القلب أو اللب والشعور من جهة أخرى[18]، لكن الأهم من ذلك أنها تحول «العالم» إلى «علامة» دالة على المطلق، علامة كلية متجزئة إلى مجموعة من العلامات الفرعية (الآيات). تحيل اللغة القرآنية إلى بنية العالم تلك عن طريق خلق حالة من «الإبهار» في وعي المتلقي أمام معجزة الخلق التي تتجاوز الإنسان[19]. وكان يمكن لأركون أن يقف عند البنية الكلية للقرآن المتماثلة ـ من حيث الشكل ـ مع بنية العالم كما صاغتها اللغة القرآنية نفسها، أعني كونه نصاً متسلسلاً مكوناً من آيات وسور (آية بمعنى علامة وبمعنى الوحدة اللغوية المستقلة في القرآن، وكلا الاستخدامين موجود في لغة القرآن) هي كلام الله، كما أن العالم هو فعل الله.

لكن أركون راح يبحث عن «كلية» النص في «الظاهرة الإسلامية»، رغم أنه بدأ من إقرار الاختلاف بينهما. راح يبحث عنها في «التقمص الجسدي» المتمثل في الشعائر الدينية، وذلك على أساس أن مجازية القرآن، أو بالأحرى تشكيلته المجازية، لا تقع في النص وحده، بل في تحول النص إلى ممارسات شعائرية وتلاوة تعبدية[20]. لكن هذه «الكلية» تكون كذلك من منظور المسلم الذي يمارس فعل التقمص، وليس من الضروري أن تكون كذلك من منظور التحليل العلمي الذي

---

(17) الإسلام، الأمس والغد، ص 204 ـ 205.

(18) الفكر الإسلامي، ص 72.

(19) السابق، ص 223.

(20) انظر: الفكر الإسلامي، ص 201، 218، 219، 279 هامش رقم 4.

يسعى إلى تحقيق قراءة تزامنية ذات طابع تاريخي. في هذا الدمج بين «الكلي» و«التاريخي» نلمح بعضاً من تلك «الترضيات الضمنية» التي أشار إليها أركون في خطابه.

مما يدخل في باب «الترضيات» أيضاً إصرار أركون على مجازية اللغة الدينية بصفة عامة واللغة القرآنية بصفة خاصة، ورفضه للتفرقة المعروفة في علوم القرآن بين المكي والمدني في القرآن، وهي تفرقة لا تتناول المضمون فقط بل تطال اللغة والأسلوب. وفي تحليله لسورة التوبة يضطر إلى الإقرار بأنها استثناء من الطابع المجازي للغة الدينية[21]. والحقيقة أن إصرار أركون على «مجازية» اللغة الدينية نابع من مفهومه للكلية السابق الإشارة إليه، وهو مفهوم يعتمد على عدم الفصل بين المجاز «اللغوي» والمجاز بالمعنى الأنثروبولوجي. إن عملية التقمص الجسدي المتمثلة في أداء الشعائر تحول النص إلى مجاز بالمعنى الأنثروبولوجي، إذ غاية كل مسلم أن يصبح قرآناً متحركاً للاقتداء بالنبي الذي قالت عنه زوجته السيدة عائشة «كان خلقه القرآن». وقد عمق متصوفة الإسلام هذا المفهوم لفكرة القرآن المشخّص المتحرك من خلال «الأفراد». وخلاصة القول إن تلك «الكلية» قيمة مضافة من «الظاهرة الإسلامية» على «الظاهرة القرآنية»، ولذلك تتعارض مع مفهوم القراءة التزامنية لتقع في باب القراءة الإسقاطية.

إن القراءات المتعددة للنص القرآني في تاريخ الفكر الإسلامي تختلف حول موضعه «المجاز» في القرآن من جهة، وتختلف حول موضعة «الغامض» و«الواضح» ـ ما يعرف بإشكالية «المحكم والمتشابه» في علوم القرآن ـ من ناحية أخرى. وخلافهم حول المجاز معروف، لدرجة أن هناك من ينكرون وجود المجاز لا في القرآن فحسب، بل في اللغة أيضاً[22]. وهذا الاختلاف حول المجاز فرع لاختلافهم حول قاعدة التأويل، وإن كانوا قد اتفقوا جميعاً على أن «المحكم / الواضح» هو الذي يمكن على أساسه فهم «المتشابه / الغامض». ويمكن النظر إلى هذا الاختلاف

---

(21) السابق، ص 97 ـ 98.

(22) الظاهرية وابن تيمية وابن القيم انظر: ابن القيم: الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة، مصر، 1380هـ ص 241 ـ 242. وفي الخلاف بين الفرق حول موضعة المجاز وحول المحكم والمتشابه به انظر للكاتب: الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، دار التنوير، ط 2، بيروت، 1983.

حول موضعة المحكم والمتشابه باعتباره خلافاً حول بنية النص، أو بالأحرى حول «مركز» إنتاج المعنى والدلالة. وذلك كله يؤكد أن التعامل مع النص القرآني بوصفه وحدة دلالية كلية لها مركز وأطراف هو تعامل نابع من تطور «الظاهرة الإسلامية» في التاريخ. لقد كانت مهمة «التأويل» في تاريخ الفكر الإسلامي دائماً إزالة «تعارضات» دلالية بين بعض أجزاء النص، دون إدراك أن هذه «التعارضات» ناشئة عن التعامل مع النص بوصفه وحدة كلية. وهي تعارضات تسهل إزالتها بالعودة إلى سياق التنزيل، وهو ما يعرف بأسباب النزول.

من الضروري قطعاً لدراسة آليات اللغة الدينية، والكشف عن طريقة اشتغالها بتحويل التاريخي والنسبي والظرفي إلى مطلق ودائم «تجاوز علم أسباب النزول بتأمل شروط صلاحية كل مرور من السبب الذريعة إلى الحكم الشرعي. حتى تلك الوثبة الروحية الداخلية لإطلاق طاقة التأمل، لإدراك المطلق، ترتكز بشكل ما على التجربة المحسوسة، أي على التاريخ»[23]. لكن هذا التجاوز ـ الذي حققته دراسات أركون ـ بعمق ـ لا ينفي أهمية علم أسباب النزول لإعادة وضع النص في التاريخ. إن الزمن القرآني يتشكل أساساً من خلال الزمن المحدود (الواقعة) بعد أن يعيد غرسه في كلية الزمن اللامحدود[24]، لذلك يجب أن تهتم القراءة التزامنية باستعادة الزمن المحدود، بدلاً من الاستغراق في «كلية» الزمن اللامحدود. ودراسات أركون التطبيقية تنجح إلى حد كبير في ذلك، بحيث يبدو أن الإصرار على «الكلية» بوصفها صفة جوهرية يكاد يخرج بالتحليل العلمي من دائرة «الترضيات» ويقترب من دائرة «الأيديولوجيا».

(4)

من المؤكد أن قراءة أركون العميقة للتراث الإسلامي وللنصوص التأسيسية قد مكنته من وضع يده على أهم آليات اشتغال اللغة الدينية: تحول الآني والتاريخي إلى مجال المطلق باستخدام المجاز وعمليات الحذف والإضافة، وما يفضي إليه كل ذلك من ارتهان العالم كله لدائرة المطلق والأبدي. وقد تمكن من ذلك كله بفضل اتخاذ منهجية أساسية من الألسنية والسيميولوجيا، بوصفها علوماً تهتم جيداً بالسؤال المركزي عن انبناء المعنى وانتاجه أو انحلاله وانحجابه. وهي علوم تفترض أن «تاريخيتنا هي بالضبط نسيج من العلامات والرموز التي نستثمر (نوظف) فيها رغائبنا

---

(23)، (24) الفكر الإسلامي، ص 92.

وهلوساتنا وطوباوياتنا ومفهوماتنا ونجاحاتنا وإخفاقاتنا، ثم صراعنا ضد الموت»[25]، أي أنها باختصار تتعامل مع الكائن الثقافي في تاريخيته: الإنسان، بوصفه كائناً منتجاً للمعنى الذي يعيش فيه ومستهلكاً له في الوقت نفسه.

لكن أركون مسكون، ذلك علاوة على هاجس خصوصية «اللغة الدينية» التي تحتاج دراستها إلى إبداع ألسنية خاصة، وذلك رغم النجاح الذي حققته قراءته من خلال الألسنية العامة والسيميولوجيا. ما مصدر هذا الهاجس؟ هل هو كون اللغة الدينية حظيت «بامتياز تقديم التعبيرات الأولى النموذجية للحالات المحدودة للوضع البشري»؟[26]. أم لكونها لغة لا يمكن «اختزالها إلى مجرد لغة عادية كبقية اللغات، أي كلغة توصيل، ولا يمكن اختزالها حتى إلى اللغة الأدبية»؟[27]. إن خصوصية اللغة الدينية تتجلى ـ فيما يرى أركون ـ في تجاوزها للغة التوصيل، لأنه عندما «يصلّي شخص مابلغة دينية معينة، سواء أكانت لغة القرآن أم التوراة أم الإنجيل أم أية لغة أخرى، فإنه لا يعبّر بواسطة الكلمات التي يلفظها بقدر ما يعبّر بواسطة الطقوس والشعائر التي تخلق مجموعة من الحقائق الدالة، والتي لا يمكن للدارس المحلل أن يتجاهلها إذا ما أراد أن يأخذ بعين الاعتبار كل مستويات الدلالة والمعنى الخاصة باللغة الدينية»[28].

لكن هذه الخصائص ليست قاصرة على اللغة الدينية، فكل نظام لغوي ثانوي يمكن أن يتحول إلى مجال الدلالة السيميولوجية ينتج مستوى معقداً من الدلالة يتجاوز دلالة المنطوق اللغوي. فالأناشيد الوطنية والشعارات الكفاحية السياسية والصيغ الجنائزية، وعبارات التحية والوداع واللقاء، كلها تتجاوز دلالتها دلالة المنطوق اللغوي، خاصة في السياقات الاحتفالية. لا ننكر بالطبع أن للغة الدينية خصائصها، لكنها خصائص لا تخرجها كلية عن نطاق اللغة، كما أن للغة الشعر خصائصها التي لا تخرجها عن نطاق اللغة. والألسنيات والسيميولوجيا لا يقصران مجال اهتمامهما على النظم العامة للغات، بل يهتم كل منهما بالأنساق الفرعية والثانوية، من هنا تنبع خصوبة هذه المنهجية التي طبقها أركون بمهارة، مضيفاً إليها بعض الإضافات التي تفرضها طبيعة المادة التي يقوم بدراستها.

(25) السابق، ص 121.
(26) السابق، نفسه.
(28) السابق، نفسه.

إن ما يميز اللغة الدينية ـ من منظور أركون ـ ويحدد خصوصياتها أنها لغة تستمد قوة خاصة في «مجتمعات الكتاب» ـ وفي المجتمعات الإسلامية بشكل أخص ـ من طابعها التيولوجي المحدد للسيادة العليا التي تنبثق منها كل مشروعيات السيادة في تلك المجتمعات. ومرة أخرى ليست هذه خصيصة لها من حيث هي لغة، بل هي خصيصة يضفيها المجتمع المؤمن بمصدر تلك اللغة العلوي المفارق، والذي يحاول دائماً استمداد مشروعية وجوده من تلك القوة العليا. ولما كانت كل القوى الاجتماعية والسياسية في المجتمعات الإسلامية المعاصرة تتعارك حول الاستئثار بتلك المشروعية، فإن اللغة الدينية تكتسب، والحال كذلك، طاقة هائلة وقدرة على «الحشد» يصعب تجاهلها. لكن هذا العراك السياسي الإجتماعي أدى ـ فيما يرى أركون ـ إلى «ضعف تيولوجيا التراث»، بمعنى أن كل أنواع التجديد الحاصلة في الحياة الاجتماعية واليومية بعد فترة القرآن والحديث تبدو شاذة وغير مشروعة إن لم تخلع عليها مشروعية أصول الفقه. ولكن هذه المنهجية الأخيرة بحدودها الثابتة التي رسخها التراث تبدو أضيق من أن تستوعب كل الابتكارات والمستحدثات التي لا تزال تحصل حتى هذا اليوم، ولذا ينبغي تجديد المنهجية بشكل جذري وإلا بدا المجتمع كله وكأنه يعيش حالة اللامشروعية أو حالة «الجاهلية»[29].

هل يمكن أن نفترض أن بحث أركون عن «ألسنية جديدة» خاصة باللغة الدينية ينبع من ذلك الإحساس بالحاجة إلى إعادة ترميم «التيولوجيا» التي فقدت مكانتها نتيجة هذا التنازع على المشروعية من جهة، والاعتماد على منهج علم «أصول الفقه» التقليدي من جهة أخرى؟ وهل يمكن القول إن هذه المحاولة تدخل في إطار التعبير عن موقف «التضامن التاريخي» مع مجتمعه، وهو التضامن الذي يتطلب بعض الترضيات؟ إن مشكلة الفكر الأصولي فيما يرى أركون أنه يتصور إمكان فك شيفرة اللغة الدينية «اعتماداً على علم النحو العربي وعلم المفردات والبلاغة وعلم المعنى»، وهي أدوات غير كافية على الإطلاق. لكن الأدوات والمناهج المستحدثة في إطار الفكر الغربي، والجديد على الوعي الغربي نفسه ـ تاريخ الأديان، والأديان المقارنة، وعلم الاجتماع، والانثروبولوجيا الدينية، والسيكولوجيا الاجتماعية، والتحليل النفسي والألسنيات ـ من شأنها أن تثير فزع الخطاب الإسلامي والهيئة الإجتماعية من

---

(29) السابق، ص 23 (تعليق المترجم د. صالح هاشم).

خطر التضحية بمفهوم كلام الله الموحى به في القرآن كما سبقت الإشارة.

ولا حل لهذا التعارض المتجذّر في الموقف الابستيمي إلا بالبحث عن تيولوجيا جديدة تتجاوز الموقف التيولوجي القديم، تيولوجيا تتقبل مناهج الدرس المعاصر. وبعبارة أخرى يمكن القول إننا داخل مشروع أركون نتحرك في دائرة: محاولة قراءة التراث والدين قراءة تاريخية «خارج نطاق أي أسبقية تيولوجية»[30]، لكن هذه القراءة من شأنها أن تثير الفزع والاعتراض والرفض؛ هذا بالإضافة إلى حاجة المجتمعات الإسلامية إلى مشروعية تستند إليها، مشروعية دينية تحتاج بدورها إلى تيولوجيا تحتاج إلى تأسيس جديد. يقول أركون: «أرجو أن يكون القارىء قد فهم أني لا أستبعد التيولوجيا من حقل التفحص والدراسة الخاصة بالإنسان والمجتمع. ولكن ينبغي على التيولوجيا أن تخضع للقواعد والمناهج المشتركة المطبقة على كل عملية معرفية، ولكي تحقق ذلك ينبغي عليها أن تستعيد من جديد دراسة كل مسألة الوحي استناداً على معطيات جديدة»[31].

ومما يؤكد افتراض أن هذا كله نابع من موقف «التضامن التاريخي»، وهو ليس تضامناً قاصراً على المجتمع الإسلامي الذي ولد فيه أركون، بل هو تضامن مع «مجتمعات الكتاب» كما سبقت الإشارة، أنه حين يتحدث أركون عن خصوصة اللغة الدينية لا يكون حديثه قاصراً على التيولوجيا الإسلامية، بل يتناول مشروعاً أوسع هو «تيولوجيا الكتابات المقدسة». إن القرآن من منظور أركون جزء من «الكتاب» الذي يضم كلا من التوراة والإنجيل.

وهكذا يتسع مشروع أركون ليتجاوز مسألة تنشيط الفكر الإسلامي إلى محاولة وضع تيولوجيا جديدة: «إذا كان صحيحاً أن الكلام المحفوظ في (الكتابات المقدسة) أو (الكتاب) كما يقول القرآن، يمتلك حتى اليوم طاقة إثارة رمزية، وفضاء من التساؤل المنعش، ومنبعاً يرده الجميع، فإنه يصبح لازماً أن نخلق الشروط الثقافية التي تسمح بأن نتعرف على الإمكانات الكامنة الإيجابية الموجودة في كل التراثات المقدسة من توراة وإنجيل وقرآن. يفترض هذا العمل مسبقاً إيجاد تيولوجيا جديدة للوحي، هذه التيولوجيا التي لم يتكلم عليها أحد حتى اليوم، وذلك لأن ما يهم كل

---

(30) السابق، ص 121.

(31) السابق، ص 47.

أمة دينية حتى الآن هو تقوية التلاحم النضالي بين أعضائها، وذلك بتركيزها على الموضوعات الأكثر تراثية للتمجيد الدفاعي أو الهجومي»[32]، ويقول: «إن الأمر لا يخص فقط الدعوة إلى السماح بتعايش الخطابات الثلاثة التي يصف بها كل تراث نفسه، وإنما ينبغي علينا أولاً أن نوضح بجلاء الظروف التاريخية والنفسية والأنثروبولوجية لانبثاق كل تراث منها وآلية اشتغاله الوظائفية. ثم ينبغي أن نفعل الشيء نفسه بالنسبة إلى التراثات التوحيدية الثلاثة، عندئذ يصبح ممكناً تأسيس الروابط بين الكتابات المقدسة والوحي والتراث في مجتمعات الكتاب»[33].

البداية في تنشيط الفكرالإسلامي هي خلق فكر نقدي حر من ناحية، وإعادة التاريخية إلى قلب المجتمعات الإسلامية من ناحية أخرى. ولا يمكن إحداث هذا التنشيط إلا بالخروج عن المنهج الكلاسيكي المدرسي وتبني الآفاق المعرفية والمنهجية الجديدة حتى على الوعي الأوروبي عينه. ولكن تطبيق هذه المنهجيات يطرح احتمال رفضها من جانب الخطاب الديني والهيئة الاجتماعية الخاضعين لأفق ابستيمي راكد ومتخلف، ويحتاج إلى جهود كثيفة بنقله إلى أفق أبستيمي آخر. والباحث ـ مهما بلغت موضوعيته ـ كائن اجتماعي تاريخي لا ينتج خطابه في فراغ، بل يسعى دائماً ليموضع خطابه في قلب وعي أمته، إن له، من حيث هو كائن اجتماعي تاريخي، قدرته على تجاوز الوعي السائد والمسيطر، لكن خطابه تتحكم فيه خطابات أخرى، تمارس عليه من الداخل دور الرقيب والمسيطر.

أركون على وعي بهذا كله، ولذلك أعلن «تضامناً تاريخياً» لا مع مجتمعه الإسلامي فقط، بل مع «مجتمعات الكتاب»، وذلك تعبيراً عن محاولته الخروج من الوعي السائد بتأسيس وعي جديد، لا يتصادم كلياً مع الرهان التاريخي لمجتمعه وأمته. هذا التضامن من شأنه أن يؤسس بعض «الترضيات». وهي التي حاولنا تلمس جوانبها في دراستنا هذه: خصوصية اللغة الدينية، الحاجة إلى ألسنية خاصة وتيولوجيا جديدة. وتبقى أسئلة تبرز أن المسألة مسألة «ترضيات» ليس إلا: لماذا تتمثل اللغة الدينية في الكتب الثلاثة (التوراة والإنجيل والقرآن)؟ وماذا عن كتب الأديان الأخرى خارج دائرة السامية؟

---

(32) تاريخية الفكر، ص 190.

(33) الفكر الإسلامي، ص 47.

إنه هاجس التعايش بين الخطابات الدينية الثلاثة من جهة، وبين الخطاب العلمي لأركون والخطاب الديني الإسلامي السائد والمسيطر من جهة أخرى، هو الذي يحرك خطاب أركون داخل تلك الدائرة: التحليل العلمي طبقاً لمنهجيات العلوم المعاصرة والحفاظ في الوقت نفسه على القوة الرمزية القادرة على بعث الحركة وإنعاش الروح. وهنا يمكن أن نلمس اختلاط الهاجس السياسي بالطموح المعرفي، وهو اختلاط لا ينجو منه خطاب. يبقى لخطاب أركون هذا الاعتراف العلني بتلك الهواجس، وهذه القدرة الفذة على مقاومتها بالإصرار على الصرامة العلمية. إنها في النهاية «عدم البراءة» التي لا يخلو منها خطاب.

القسم الثاني

التراث والتأويل

الفصل الأول

العقل العربي بين سلطتين: الدين والسياسة

لا تكتفي القوى المسيطرة بالتحدث باسم المصالح العامة وبابتلاع ثقافة الطبقات المنتجة، بل تتجاوز ذلك إلى تأويل التاريخ والتراث ـ بمعناه الشامل الواسع ـ ليكون ناطقاً باسمها، حاملاً لطموحاتها ومحققاً لمصالحها وآمالها. وهكذا تحاول الاستيلاء على الماضي إحكاماً لقبضتها على الحاضر، فتصوغ مصالحها في لغة مصالح الجماهير، وتنتج ثقافتها وتبثها على الناس باسم الثقافة الوطنية، وتنشر قيمها على أنها القيم الحقة النابعة من تراثنا وحضارتنا. وفي غياب ديمقراطية حقيقية تسمح بتداول السلطة السياسية، وتسمح بوجود منابر ثقافية وفكرية حرة تعبر عن كل الاتجاهات والقوى في الواقع، تتجمد حركة المجتمع، ويصاب عقل الأمة بالتعفن، ويصبح أي حديث عن التنمية حديث خرافة.

النص الديني والنص السياسي

التساؤل عن الأزمة الراهنة للثقافة العربية يشد الخيط إلى جذور الأزمة في التاريخ والتراث، ودون الدخول في إشكاليات تعريف التراث وتحديد مجالاته ـ وهي إشكاليات لا ينبغي التقليل من أهميتها ـ نكتفي هنا بالتراث القريب المباشر، ونعني به التراث العربي الإسلامي، الذي لا يشكك أحد في أنه استوعب التاريخ والتراث السابقين عليه. يبدو أن العقل العربي في التاريخ والتراث ظل مشدوداً إلى سلطتين قامتا دائماً بدور الكابح الذي يمنعه من الإنتاج الحر للمعرفة، هاتان السلطتان هما سلطة النص الديني والسلطة السياسية الحاكمة. ولقد تم فرض السلطتين بشكل تزامني في الصراع العلَوي / الأموي، الذي دارت رحاه بين الخليفة الرابع علي بن أبي طالب وبين معاوية بن أبي سفيان في موقعة «صفين»، حيث أمر معاوية جنوده

الذين كانوا على وشك الانهزام أن يرفعوا المصاحف للاحتكام إليها في حسم الصراع. وقد كان الداهية عمرو بن العاص هو صاحب ذلك التكتيك، وكان واثقاً من نتيجته في بلبلة عقول أتباع علي واختلافهم، وهذا ما تحقق بالفعل كما ذكر المؤرخون. لكن الذي لم يذكره المؤرخون، ربما لأنهم لم يدركوه، أن تلك «الحيلة» كانت موجهة بنفس القدر لجنود معاوية، تزييفاً لوعيهم، باقناعهم أن قوادهم يخوضون حرباً دينية مقدسة، وذلك إخفاء للأطماع والمصالح الدنيوية الطبقية المباشرة. وقد أثمرت الحيلة الأيديولوجية نتائجها في تحويل الوعي بالصراع من مجال الصراع الاجتماعي السياسي إلى مجال الصراع حول إدراك معنى النصوص الدينية، وحول تأويلها. ومنذ تلك اللحظة التاريخية والمسلمون يخوضون صراعاتهم الاجتماعية والسياسية باسم الدين وتحت مظلة النصوص.

لكن السلوك الأموي لم يكن لحظة البداية الباكرة، فقد تم من قبل، وربما عشية وفاة النبي ﷺ في خلاف السقيفة بين المهاجرين من أهل مكة والأنصار من أهل المدينة حول من يخلف النبي ـ تم توحيد السلطتين الدينية والدنيوية في سلطة واحدة هي سلطة قريش. وهذا فتح الباب على مصراعيه لعودة الصراع الهاشمي / الأموي الذي كان مستعراً قبل الإسلام، في ثوب جديد وفي ظل العقيدة الجديدة. وهو الصراع الذي استمر بعد ذلك، وشكلت تجلياته ومظاهره المختلفة ملامح التاريخ الاجتماعي السياسي للمسلمين حتى القضاء على الخلافة العباسية باستيلاء المغول على بغداد. وإذ توحدت السلطتان الدينية والدنيوية كان تأويل النص الديني دائماً شأناً من شؤون الدولة، وصار رجل الدين ـ فقيهاً أم مفسراً أم محدثاً ـ موظفاً في بلاط الدولة / الخلافة. في هذا السياق يمكن أن نفهم حرص الدولة ـ ممثلة في الخليفة الثالث عثمان بن عفان ـ على القضاء على تعددية النص التي تمثلت في السماح بقراءته وفقاً للهجات العربية المختلفة ـ التي حصرت في العدد سبعة ـ وذلك بإلغاء كل القراءات لحساب القراءة بلهجة قريش. ولم يكن من الغريب أن يعلن في عهد الخليفة نفسه بشكل صريح ومباشر مبدأ الحكم الثيوقراطي، وذلك في رد الخليفة على الثوار الذين جاءوا يشكون إليه من عسف الولاة وظلمهم وفوجئوا في طريق عودتهم بالبريد يحمل أمراً بقتلهم مختوماً بخاتم الخليفة، فعادوا إلى مقر الخلافة، وتأزمت الأمور حتى خيروه بين الموت أو العزل من المنصب ـ كان الرد: «لا أخلع قميصاً ألبسنيه الله» وهكذا أصبحت الخلافة هبة ربانية لا اختيارات إنسانية،

وكان تقرير هذا المبدأ بمثابة إلغاء تام للفارق بين الديني والدنيوي من جهة، وتحويل للسلطة السياسية إلى «نص» إلهي، الأمر الذي جعل امتلاك السياسية للنصوص الدينية تحصيل حاصل.

لا غرابة إذن أن يبرر الأمويون أحقيتهم للخلافة بالاستناد إلى حقهم في الثأر من الثوار، وأن يجعلوا من دماء الخليفة المقتول رايتهم في قتال بني هاشم. وقد أدى التوحيد بين سلطة النص الديني وسلطة النظام السياسي إلى نتائج خطيرة على مستوى آليات العقل العربي المسلم في إنتاج المعرفة، حيث أصبحت النصوص الدينية الإطار المرجعي الأول والأخير بالنسبة لكل القوى الإجتماعية والسياسية، هذا من جهة. ومن جهة أخرى ظل تأويل النصوص يدور دائماً وعين المفكر وعقله على اتجاه السلطة السياسية، تأييداً أو معارضة، وبذلك انحصرت حركة العقل بين قطبين أحدهما النص الديني، وثانيهما السلطة السياسية. ومثل هذا الحصر، أو بالأحرى السجن، يؤدي لا إلى جعل النشاط العقلي نشاطاً هامشياً فحسب، بل يجعله نشاطاً تبريرياً من الدرجة الأولى. وحين يمارس المثقف / المفكر فعالية التفكير وعينه على السلطة السياسية مؤيداً لها، فإنه يتجاوز التبريرية إلى التواطؤية. وبعبارة أخرى تبدو التبريرية لصيقة الصلة بمحاولة المفكر إيجاد مرجعية دينية نصية لمواقفه الفكرية، حيث تتميع أصالة الموقف لحساب الثبات الأيديولوجي الراسخ للنصوص الدينية. وحين يضاف إلى هذه التبريرية الانتماء الأيديولوجي لموقف السلطة، يتحول الموقف إلى التواطئية.

ونستطيع أن نضرب أمثلة كثيرة من تاريخنا الثقافي القديم والحديث لكشف بعدي التبريرية والتواطئية في بنية العقل العربي، ونعني بالتحديد العقل السائد والمسيطر. ولعل في أحداث الخليج وما كشفت عنه ما يقف شاهداً معاصراً حياً على تلك البنية المسيطرة والسائدة. ولا نريد أن نخوض في جذور الأزمة وأسبابها القريبة والبعيدة، ودور البنية العقلية السائدة في تداعياتها، وتكفينا الإشارة إلى محاولة معظم الأطراف الاستناد إلى مرجعية الدين تبريرا لمواقفها، وترسيخاً لمصداقيتها في وعي الجماهير. لكن ما يحدث في واقعنا الثقافي الراهن من سجن نشاط العقل بين سلطة النصوص الدينية وبين براثن السلطة السياسية ليس إلا امتداداً للبنية القديمة التي بدأت بتوحيد السلطتين الدينية والدنيوية، وما أدى إليه ذلك من تأميم السلطة للنصوص الدينية، وابتلاعها تماماً لحسابها الأيديولوجي.

يرتبط البعد التواطئي التبريري في بنية العقل العربي بسيطرة فعالية التفكير الديني الغيبي التواكلية على نشاط ذلك العقل فترات طويلة من التاريخ. ولم يقلل من سلطة تلك السيطرة بزوغ بعض الاتجاهات والتيارات العقلانية بين الحين والآخر. فقد ظلت تلك التيارات هامشية ولم تستطع لأسباب كثيرة معقدة ومتشابكة ـ ليس هنا مجال شرحها وتحليلها ـ أن تكون اتجاهات مركزية في أية فترة من فترات تاريخنا. والمعتزلة الذين يستشهد بهم عادة في مجال العقلانية الدينية ظلوا هامشيين، وحين واتتهم الفرصة في عصر المأمون ارتبط فكرهم بالبلاط، وتحولوا إلى متواطئين تبريريين في محنة «خلق القرآن»، وأصبحوا أداة في جهاز السلطة لقمع المخالفين في الرأي باسم العقلانية. وقد كان حدث المحنة كاشفاً للطبيعة التبريرية للنسق العقلي الاعتزالي، ولم يكن مؤسساً له، أو بعبارة أخرى نقول: لم يتحول المعتزلة إلى التبريرية بحكم عوامل خارجية سياسية بقدر ما كانت العوامل الخارجية السياسية عوامل مساعدة في كشف المستور والمطمور في نسقهم الفكري. ومن المؤكد أن المثقف المعتزلي لم يستطع أن يؤسس نسقاً فكرياً حراً من آفة التبريرية ـ التي بدأت دينية ثم تحولت إلى سياسية ـ بحكم أنه ظل مرتبطاً في فعاليته الذهنية ـ فعالية انتاج الأفكار وصياغة المفاهيم ـ بالنظام السياسي بشكل أو بآخر. ولأن النظام السياسي العربي صاغ نفسه منذ البدايات الأولى بوصفه امتداداً للنبوة والوحي ـ في شكل الخلافة ـ لم تستطع العقلانية الدينية تجاوز إطار تأويل النصوص الدينية إلى تأسيس رؤية عقلانية حقة للعالم والواقع والإنسان.

وليس معنى ما سبق أن «التبريرية العقلية» و«التواطئية» السياسية سمة للفكر ذي الطابع الديني الواضح والمباشر فقط، بل يمكن القول إنها تحولت إلى طابع عقلي في بنية الثقافة العربية. ولم تنج من سيطرة هذا الطابع كثير من التيارات العلمانية العربية في تاريخنا الحديث، فالقوميون وضعوا الدين والعرق أساسين أوليين للقومية العربية، ولم يخفف من حدة تلك الصياغة التعامل مع الدين بوصفه معطى ثقافياً لا مجرد نسق من العقائد والشعائر. ومن اللافت للانتباه أن هذا المفهوم الأخير للدين لم يتم تأسيسه بشكل علمي راسخ، بل ظل شعاراً مرفوعاً بشكل خطابي لتحقيق هدفين: الأول منهما ضمان تأييد العامة، والثاني مساجلة الاتجاهات السلفية الدينية التي لا ترى جامعاً للبشر يوحد بينهم إلا العقائد. وبعبارة أخرى ظل مفهوم القوميين للدين مفهوماً أيديولوجياً يستخدم في مجال السجال السياسي. وبعد أن سقطت

الشعارات في عصر الهزائم لم يبق إلا الدين العقائدي الشعائري، ولم يبق من «العرقية» القومية إلا الطائفية تفتت أركان العالم العربي، وتمنح الوجود الصهيوني شرعية دينية وعرقية. وإذا كان القول بأن استيلاء النظام العراقي على أرض الكويت بالقوة يعطي لإسرائيل مشروعية في بقاء احتلالها للأرض العربية ـ قولاً صحيحاً في مجمله، فإنه يحتاج إلى إضافة أن الوجود الصهيوني الإسرائيلي ذاته قد حصل على مشروعية قيامه من الفكر القومي العربي ذاته. إن إسرائيل التي تقوم أيديولوجياً على أساس الدين والعرق تحقق المفهوم العربي للقومية بأجلى معانيه، هذا بالإضافة إلى عامل الثقافة والتاريخ المشتركين اللذين تحاول أجهزتها الثقافية والإعلامية تأصيلهما ولو بالتزييف والسطو على التراث العربي الفلسطيني.

ولم تنج من الوقوع في وهدة التبريرية والتواطئية كثير من فصائل اليسار العربي وتياراته، فاستخدم الدين لتبرير الاشتراكية العربية، التي هي وسطية بين الماركسية العلمية وبين الرأسمالية، والقارىء لميثاق العمل الوطني المصري يدرك هذه الحقيقة بجلاء. لكن ذلك لم يمنع الحزب الشيوعي المصري من حل نفسه، وتحول كوادره إلى العمل السياسي والثقافي مع النظام في الستينيات، وهكذا تكرر بشكل ما الموقف الاعتزالي المشار إليه سابقاً، موقف التواطؤ مع النظام السياسي وتبرير توجهاته. وفي الخطاب السياسي المعاصر ارتبك الأمر واختلط، وأصبح الدين إطاراً مرجعياً لكل الاتجاهات، فخصوم الاتجاهات السلفية ـ مثلاً ـ لا يختلفون معهم في شأن مرجعية النصوص الدينية بل يختلفون معهم حول معناها. ويصبح الجدل بين السلفيين وخصومهم جدلاً حول تأويل النصوص لا جدلاً حول هموم الواقع التي يتحتم أن تستنبت منها الحلول. كما أن غاية كثير من الأبحاث والدراسات التي يقدمها بعض هؤلاء هي إثبات أن «الدين ليس كما يفهمه السلفيون، وأنه ليس كذلك بل كذا». وفي مثل هذا الجدل تتبدى التواطئية وينزلق البحث والدرس إلى التبريرية الأيديولوجية لا إلى فهم الظواهر باكتشاف أصولها ورصد غاياتها.

تبدو مشكلة المثقف العربي تاريخياً أنه يمارس انتاج الفكر وعينه على السلطة السياسية، وسواء أكان موقفه منها الرفض أو القبول فإنه لا يستطيع الفكاك من أسر طابعها الأيديولوجي ذي التوجه الديني الظاهر أحياناً والباطن أحياناً أخرى. الدليل الواضح على ذلك موقف البعض من جماعات الإسلام السياسي، فهم في حيرة بين أمرين: بين التحالف مع بعض فصائل هذه الجماعات، بما أنها تنتمي إلى المعارضة

السياسية وتناهض نظام الحكم القائم، وهنا تأتي التفرقة بين «المعتدلين» و«المتطرفين» لتبرير هذا الموقف، موقف التحالف. الأمر الثاني المحير هو الموقف من الجماعات الدينية التي ينطبق عليها وفقاً للتصنيف السابق اسم «المتطرفين»، فمناهضة هذه الجماعات سياسياً وفكرياً يضع المثقف ـ وإن بشكل غير مباشر ـ في خندق النظام السياسي الذي يسعى للقضاء عليها وتصفيتها بكل الطرق والوسائل. وفي وسط موقف الحيرة، المعقد هذا، يحدث التستر على طبيعة الأيديولوجيا الدينية المتطرفة إلى أبعد الحدود للنظم السياسية العربية، ويقع المثقف في التبريرية التواطئية بقصد أو عن غير قصد. وليس هذا من قبيل ممارسة السياسة بالفكر أو ممارسة الفكر لأهداف سياسية وقتية فحسب، بل هو علاوة على ذلك هروب من تأسيس المعرفة والوعي بالاستغراق في الأيديولوجيا.

ولا خلاص من تلك الوضعية إلا بتحرير العقل من سلطة النصوص الدينية، وإطلاقه حراً يتجادل مع الطبيعة والواقع الإجتماعي والإنساني، كما يتجادل مع الغيب والمستور، فينتج المعرفة التي يصل بها إلى مزيد من التحرر، فيصقل أدواته، ويطور آلياته. ولا بد له بالمثل من التحرر من السجن الآخر، سجن الدوران في فلك السلطة السياسية وأيديولوجيتها، تأييداً أو معارضة، وذلك للخروج من أسر إنتاج الأيديولوجيا إلى فضاء إنتاج المعرفة العلمية بالواقع وبالتراث، بالحاضر وبالماضي، بل وبالسلطة ذاتها.

الذاكرة بين المحو والإثبات

إذا كان العقل هو منتج المعرفة، فإنه لا ينتجها في فراغ تأملي مفارق للنشاط المادي، الذي يتحدد على أساسه مستوى تطور الجماعة التي ينتج العقل لها المعرفة. والذاكرة الجمعية ـ الثقافة ـ هي التي تختزن الخبرات والمعارف، وبذلك تمنح النشاط العقلي قدرته على التواصل والاستمرار والتطور. وحين يحدث انقطاع في بنية الذاكرة يبدو العقل كما لو كان يبدأ دائماً من نقطة الصفر، وهذا ما يبدو أنه يتكرر دائماً في تاريخنا الثقافي، لا العربي الإسلامي فقط، بل إيغالاً في الزمن إلى مصر القديمة، مصر الفرعونية. ومن اللافت للانتباه أن جدلية المحو / الإثبات تمارس نشاطها في ذاكرتنا الثقافية، لا وفقاً لقوانين التطور الثقافي الطبيعية، حيث ينبثق الجديد من القديم ويتجاوزه تجاوزاً جدلياً، بل يتم ذلك بفعل تدخل سلطة ذات طابع أيديولوجي تحاول محو السابق بوصفه نقيضاً، وإثبات ذاتها بوصفها بديلاً. وقد

سهل عمليات المحو والإثبات الصناعية تلك ما سبقت الإشارة إليه من توحد السلطتين الدينية والدنيوية، وهو ما أعطى للسلطة السياسية، ولأيديولوجيتها المسيطرة، قوة الإلزام، وحقق لها من ثم قدرة دائمة على إعادة بناء الذاكرة الثقافية.

شهدت المعابد والمسلات المصرية القديمة هذا الصراع الدائم بين المحو والإثبات، لا على مستوى الأسر الحاكمة فقط، بل على مستوى العصور الملكية داخل الأسرة الواحدة. وكان الصراع يحتدم كلما أصبح الكهنة، والآلهة الذين يخدمونهم، طرفاً في تلك الصراعات، فيتحول الصراع إلى صراع بين الآلهة، ويفرض الإله الأقوى أناشيده وصلواته، نافياً أناشيد الآلهة الأخرى وصلواتها. وهكذا صار البحث في تاريخ الثقافة المصرية القديمة، أو محاولة إعادة بناء تاريخها من الشذرات والمزق التي وصلت إلينا، أمراً مرهقاً لا يصل في أحسن الأحوال إلا إلى نتائج احتمالية. ومما له دلالة في هذا الصدد أن ما كتبه المؤرخون اليونان أو الرومان يعد من المصادر الأساسية لمعرفة التاريخ المصري القديم، دون المسجل على حوائط المعابد، أو المدون في المدونات الهيروغليفية. ولا غرابة بعد ذلك كله أن يحدث الانقطاع الملموس على جميع المستويات بين تلك المرحلة من التاريخ وما تلاها، باستثناء ما وعته الذاكرة الشعبية الجمعية من عادات وتقاليد وأعراف دخلت في بنية الثقافات التالية، وما زال بعضها حياً إلى اليوم.

إذا انتقلنا إلى التاريخ العربي الإسلامي نجد أن الإسلام حل محل الأديان المتعددة في جزيرة العرب فاستبدل بالآلهة المتعددة إلهاً واحداً، واستوعب اليهودية والمسيحية كلتيهما عن طريق الانتساب إلى النبي إبراهيم بشكل مباشر. وكانت الدعوة إلى الإله الواحد تهدف إلى إحلال نظام الدولة العربية الموحدة محل النظام القبلي القائم على الصراع والتناحر، لذلك كان الإله الواحد، معبود الدولة الجديدة، هو إله إبراهيم الجد الأعلى للعرب أولاد إسماعيل. لكن الإسلام لم ينف التعددية القبلية نفياً كاملاً، بل احتفظ لها بأهم خصائصها الثقافية متمثلة في اللهجة الخاصة إلى درجة السماح بتعدد قراءات النص الديني ـ القرآن ـ وفقاً للسان كل قبيلة، وذلك فيما عرف بـ«الأحرف السبعة». وبعبارة أخرى يمكن القول إن الإسلام أراد إقامة الوحدة السياسية دون القضاء على التعددية الثقافية، وهي التعددية التي تم القضاء عليها لحساب قريش بعد أن استولت على الإسلام ذاته، وحولته لأيديولوجيتها الخاصة. وإذ استولت قريش على زمام الذاكرة العربية بدأ الصراع بين أبناء العمومة

ـ وهو صراع له مرتكزاته الإجتماعية الإقتصادية لا شك في ذلك ـ يفعل فعله في عمليات المحو والإثبات.

كانت عمليات المحو والإثبات تلك تتم على جميع المستويات، على مستوى التاريخ كان انتحال الشعر ونسبته إلى مشاهير شعراء ما قبل الإسلام، نوعاً من تزوير الوثائق التاريخية لحساب هذا الطرف أو ذاك. وعلى مستوى الأدلة الدينية النصية كان مجال الحديث النبوي ـ الذي اعتبر مصدراً ثانياً للمعرفة الدينية ـ يتسع للمرويات الموضوعة على لسان النبي ﷺ حتى تضخمت الأحاديث تضخماً أرهق العلماء الذين بذلوا جهوداً مشكورة للتمييز بين الأصيل والزائف. ولم ينج النص القرآني من آثار عمليات المحو والإثبات تلك، فقد زعم الشيعة أن مصحف عثمان ـ وهو المصحف الموجود بين أيدينا اليوم ـ قد محيت منه عمداً كل النصوص الدالة على إمامة علي وعلى فضل أهل البيت على العرب والناس كافة. وقد لجأ الشيعة إثباتاً لحق إمامهم ولحقهم في السلطة إلى الاتساع في استخدام آلية تأويل النص العثماني، وذلك تعويضاً لما يزعمونه نصوصاً صريحة تم اخفاؤها ومحوها. هذا بالطبع إلى جانب الكم الهائل من الأحاديث النبوية التي تروى عن أئمتهم لإثبات تلك الحقوق. ولم يكن الأمويون والعباسيون، في صراع كل منهم ضد العلويين، أو صراعهم ضد بعضهم البعض، بمنأى عن القيام بجهد في تلك العمليات، ولا نذكر في هذا السياق عمليات نبش القبور والتمثيل بالجثث وقتل الأطفال وخصاء الرجال بالإضافة إلى تحريم ذكر الأسماء على المنابر، ولو كان في رواية سند حديث.

وكما كان انتقال السلطة يتم بوسيلة الصراع العسكري، كان انتقال الفكر من مرحلة إلى أخرى يتم بوسيلة «الإنقلاب». هكذا كان انتقال الحياة الفكرية من «النقل» إلى «العقل» وتبني نهج التفكير الاعتزالي بالانقلاب الذي قام به الخليفة المأمون بعد تغلبه عسكرياً على أخيه الأمين. ولذلك كان من السهل أن يحدث الانقلاب الفكري المضاد في عصر المتوكل من الاعتزال إلى الأشعرية، المذهب الأيديولوجي الذي ما يزال سائداً حتى الآن، لا في العالم العربي فحسب، بل في معظم أنحاء العالم الإسلامي. وبعد عصر الإمبراطورية الإسلامية الكبرى وانقسام الدولة إلى دويلات ظل الصراع بين الأنظمة صراعاً حول السيطرة السياسية والهيمنة الدينية في نفس الوقت، في شكل ادعاء الحق في الخلافة. وانحسم الصراع في النهاية لحساب الأتراك، وتبنى العثمانيون الخلافة الإسلامية، ذات الأيديولوجية الممتزجة من أنساق

فكرية وعقائدية متعددة إلى حد التناقض أحياناً. هكذا حدث التجاور بين النسق الأشعري الكلامي، والنسق الصوفي العرفاني، والنسق الفلسفي الإشراقي، وتم محو النسق الاعتزالي الكلامي، والنسق الفلسفي العقلي، حيث انحصر الأول في ذاكرة الشيعة الزيدية في اليمن حتى تم العثور على مؤلفاتهم في منتصف القرن الحالي، عن طريق البعثة العلمية المصرية التي ترأس أعمالها طه حسين. أما نسق التفكير الفلسفي العقلي فقد صار، مثله مثل الإرهاصات التجريبية العلمية، نسقاً هامشياً، أفادت منه أوروبا في بناء نهضتها، وكان قد تم نفيه نفياً شبه تام بالأيديولوجية الغزالية (نسبة لأبي حامد الغزالي المتوفى 505هـ).

وقد ظل طابع الإنقلابات العسكرية للإستيلاء على السلطة السياسية، وما يقترن به من انقلابات فكرية للسيطرة على العقل والهيمنة على الذاكرة، هو الطابع المهيمن على عملية انتقال السلطة في عالمنا العربي بعد زوال السيطرة المباشرة للاستعمار الأجنبي وحتى هذه اللحظة. وقد زاد من تعقيد المشكل ما أضافه التحدي الثقافي الأوروبي من تناقض بين تيارين أساسيين يتبنى أولهما مفهوم التقدم على الطريقة الأوروبية، بينما يلوذ الثاني بمفهوم التقدم بالإسلام، أي بالعودة إلى المنابع الأولى لشخصيتنا الحضارية التاريخية. وقد أدى ذلك الموقف المعقد إلى حالة أشبه بحالة انفصام الشخصية تتبدى مظاهرها في أشكال متعددة: انفصام التعليم إلى نظامين التعليم الديني والتعليم المدني، وزاد الانفصام الآن بتقسيم التعليم المدني إلى تعليم أجنبي (مدارس أجنبية) وتعليم حكومي. ومن الطبيعي في ظل هذا الإنقسام أن يكون هناك تعليم ديني إسلامي وتعليم ديني مسيحي، ولا يكاد المسلم يعلم عن المسيحية إلا ما يقوله الوعاظ وخطباء المساجد، ولا يكاد المسيحي بالمثل يعلم عن الإسلام إلا ما تبثه أجهزة الأعلام، وما يقال في شبه سرية داخل المؤسسات المسيحية التي لا تجرؤ على المناقشة الحرة للإسلام بالقدر الذي تناقش به المسيحية في أروقة المساجد وعلى المنابر. هكذا تتحول المعرفة الدينية إلى معرفة سرية غنوصية، خاصة إذا اتصل الأمر بالدين المسيحي في مصر. ويتجاوز الأمر ذلك إلى أن يسقط تاريخ مصر المسيحية من مقررات التعليم سقوطاً شبه كامل، وكأنه تاريخ أمة غير الأمة المصرية ولم يدرك أحد حتى الآن أن وجود جامعة حكومية، هي جامعة الأزهر، لا يقبل فيها الطلاب المسيحيون حتى في الكليات العلمية ـ كالطب والتجارة واللغات ـ أمر يتعارض مع الدستور والقانون الذي يقر تكافؤ فرص التعليم بين

المواطنين. وحين أنشئت الجامعة المصرية ـ جامعة القاهرة ـ أنشئت جامعة مدنية بكل كلياتها وأقسامها، لكنها الآن تضم كلية دار العلوم التي لا تقبل إلا المسلمين. ورغم أن قسم اللغة العربية في كلية الآداب لا يفرق في قواعد القبول فيه بين الطلاب على أساس الدين، فقد لوحظ أخيراً إحجام الطلاب المسيحيين عن الالتحاق به.

وليس انقسام التعليم هو المظهر الوحيد لانفصام الشخصية الوطنية، وإن كان هو المظهر البارز، فهناك العديد من المظاهر الأخرى التي يطول بنا أمر تعدادها، ونظرة واحدة إلى الشارع المصري في مدينة القاهرة يبرز كم أن التناقض هائل على جميع المستويات، بدءاً من الأزياء ووسائل الانتقال إلى تفاوت لغة الخطاب. ومعنى ذلك كله أن عمليات المحو والإزالة بوسائل الخطاب الأيديولوجي السلطوي لا تؤدي إلا إلى الخفوت الظاهر، وبانقلاب سلطوي أخر، ينطلق خطاب أيديولوجي آخر، يقوم بإظهار المضمر وإضمار الظاهر، وتظل الذاكرة نهب هذه العمليات المستمرة من الاستدعاء والكبت، فيصبح من السهل تزييفها، وتزييف التاريخ كله من ثم. هكذا يبدأ التاريخ دائماً من نقطة الصفر على المستوى السياسي، وتتوقف الذاكرة عن ممارسة فعاليتها الحرة على المستوى الثقافي. ولا خلاص من هذا الموقف، ولا استعادة للذاكرة إلا بالإقرار بالتعددية السياسية والفكرية، وترسيخ مبدأ الصراع الحر الخلاق بين الاتجاهات المتعددة، والتحول من نظام الوثب على السلطة إلى نظام التداول الديمقراطي الحق.

وهل يتم ذلك كله إلا بتحرير العقل من سلطتي: النصوص الدينية والسلطة السياسية، وبتحرير الذاكرة من عمليات المحو والإثبات الأيديولوجية، أي بتحرير الثقافة من عوائق النمو، أي بتنميتها.

الفصل الثاني

إشكالية الخلافة بين التاريخ واللاهوت
وضوح النص أم غموض التاريخ

الواقع أن إشكالية «الخلافة» لم تختفِ إطلاقاً من منظومة الفكر الإسلامي الحديث رغم اختفاء «المنصب» الحامل للإسم منذ سبعين عاماً. كان الحديث عن البعد السياسي للمفهوم يخفت أحياناً ويستبدل به حديث أكثر بروزاً عن «الأمة» الإسلامية التي تتجاوز الحدود السياسية وحدود القومية. في «رسالة المؤتمر الخامس» للإخوان المسلمين ـ عام 1357هـ، 1938م ـ ورد: «يعتبر الوطن الإسلامي وطناً واحداً مهما تباعدت أقطاره وتناءت حدوده، وكذلك الإخوان المسلمون يقدسون هذه الوحدة ويؤمنون بهذه الجامعة». وتحت عنوان «الإخوان المسلمون والخلافة» يرد في نفس الرسالة الآتي: «إن الإخوان يعتقدون أن **الخلافة رمز** الوحدة الإسلامية، **ومظهر** الارتباط بين أمم الإسلام، وأنها **شعيرة إسلامية** يجب على المسلمين التفكير في أمرها والاهتمام بشأنها، والخليفة مناط كثير من الأحكام في دين الله».

وتمضي الوثيقة الإخوانية ذات الدلالة الهامة جداً خطوة خطوة في الكشف عن أسلوب الوصول إلى إنجاز «الخلافة» واستعادة منصب «الخليفة» مرة أخرى، والذي تصفه بأنه «الإمام الذي هو واسطة العقد، ومجتمع الشمل، ومهوى الأفئدة، **وظل الله في الأرض**»[1] ومعنى ذلك أن مفهوم «الخلافة» ـ بكل دلالاته الرمزية والسياسية والدينية ـ ظل محايثاً للخطاب الإسلامي، وإن اعتبر ممثلو هذا الخطاب أن الوصول إلى تحقيق هذا المفهوم على أرض الواقع الاجتماعي والسياسي يحتاج إلى العمل

(1) رسالة المؤتمر الخامس، دار الكتاب العربي بمصر، ص 48 ـ 50.

البطيء الدؤوب الذي لا يتعجل الثمرة. وإذا كان صحيحاً أن كل تيارات الإسلام السياسي وفصائله ـ بدءاً من «التكفير والهجرة» وحتى أصغر «الخلايا» التي تنامى عددها في شكل تنظيمات مستقلة ـ قد خرجت من عباءة التنظيم الأم «الإخوان المسلمين» بالانشقاق أو التمرد، فإن السعي إلى إقامة دولة «الخلافة» هو الهدف الأسمى الذي تتفق عليه كل التيارات، وإن اختلفت أساليب العمل وآلياته بينها وبين التنظيم الأم.

إن إقامة حكم «إسلامي» يستلزم «حكومة إسلامية» تستند إلى مرجعية «الشريعة الإسلامية» في كل تفاصيل الحياة الإجتماعية والإقتصادية والسياسية «الداخلية والخارجية على السواء»، فضلاً عن سلوك الأفراد وشؤون الأسرة والمعاملات. وإذا قامت حكومات إسلامية ـ بهذا المعنى ـ في كل الأقطار، التي يعتنق أغلبيتها الإسلام، تصبح الحاجة إلى «الوحدة» الإسلامية حاجة ماسة وضرورية لتحقيق الهدف الأسمى «الجامعة الإسلامية». وهذا الهدف الأسمى النهائي لا بد أن يتجلى في مظهر ويتجسّد في رمز، هو **الخلافة التي تعد شعيرة إسلامية** يحتل كرسيها **الخليفة ظل الله في الأرض**.

يصعب الفصل بين نمو تيار الإسلام السياسي وبين تعاظم الدور السياسي للنفط في المنطقة، خاصة في حقبة الثمانينات، كما يصعب كذلك الفصل بين تصاعد نغمة الدعوة للخلافة في خطاب الإسلام السياسي الراديكالي بصفة خاصة وبين الحلم السعودي بزعامة العالم الإسلامي. هذا الحلم عبَّر عن نفسه بأشكال شتى ليس آخرها اللقب الذي أطلقه على نفسه الحاكم السعودي: **«خادم الحرمين الشريفين»** في الخطاب السياسي. لكن المهم بالنسبة لنا هنا الدلالة «الرمزية» لمثل هذا اللقب، وهي دلالة شبيهة بتلك الدلالة التي حاول السلطان التركي في منتصف القرن التاسع عشر أن يضفيها على ذاته: «سلطان الأمة الإسلامية «السُنية». **وظل الله في الأرض**، الذي يدعو كل المسلمين للالتفاف حول عرشه للدفاع عن الأمة، مؤكداً الدور الذي يقوم به في حماية الحج»... وقد تم إدراج هذه الدلالة في الدستور الذي صدر عام 1876م والذي نص على أن جلالة السلطان هو **حامي الدين الإسلامي بوصفه الخليفة الأعظم**[2].

(2) انظر: Hourani, Albert; Arabic Thought in The Liberal Age, Oxford University Press, London, 1920, P. 106.

هناك إذن علاقة ترابط لا يمكن إنكارها، أو التهوين من شأنها، بين تنامي الدعوة إلى قيام الدولة الإسلامية، بما تنطوي عليه من الدعوة إلى إعادة تأسيس «الخلافة»، وبين النفوذ السعودي المتزايد في المنطقة. ولعل هذا الترابط هو الذي ردم الفجوة بين المفاهيم «الوهابية» عن الإسلام وبين مفاهيم المؤسسة الدينية المصرية «الأزهر»، وأدّى من ثم إلى تنامي نقاط الاتفاق بين مفاهيم تيار الإسلام السياسي ومفاهيم المؤسسة الدينية الرسمية للدولة. ولعل هذا يمكن أن يفسر لنا ـ ولو تفسيراً جزئياً ـ هذه الفتاوى المتناقضة التي تصدرها المؤسسات الدينية الرسمية، خاصة في شؤون المال والاقتصاد وغيرهما من المسائل التي باتت تشغل المواطن المسلم.

إن موقف مؤسسة الأزهر من مفكر «التطرف» قد أصابه تغيّر ملحوظ خلال العشرين سنة الأخيرة، فالأزهر الذي اغتالت جماعة التكفير والهجرة أحد علمائه المرموقين ـ الشيخ محمد حسين الذهبي ـ عام 1977م، ليس هو نفس الأزهر الذي لم يصدر عنه أي بيان احتجاج حين تم اغتيال الكاتب فرج فودة عام 1992م باسم الدفاع عن الإسلام. وليس هو بالتأكيد الأزهر الذي دأب منذ ذلك الحين على مهاجمة الكتّاب والمفكرين والمبدعين والتصدي لمصادرة إنتاجهم وإصدار بيانات «التكفير» ووصف كل ما يخالف قناعات بعض علمائه بأنه «هرطقة» وتهديد للإسلام. لقد صار التطابق كبيراً بين أطروحات «الأزهر» وأطروحات الإسلام السياسي، لا على مستوى المنطلقات الفكرية الأساسية فقط والتي من الطبيعي ألا ينشب خلاف حولها، بل على مستوى التفاصيل الجزئية التي تمس تفاصيل الحياة اليومية للمواطن ناهيك بالقضايا المحورية في خطاب الإسلام السياسي.

من هنا كان موقف الأزهر من المؤسسات الثقافية للدولة موقف الإدانة والهجوم، وتزايدت حدة الإدانة وعلت نبرة الهجوم حين أصدرت الهيئة المصرية العامة للكتاب سلسلة كتب «التنوير» في سياق «مواجهة» الإرهاب والتطرف عام 1993م. ومن اللافت جداً أن يكون كتاب «الإسلام وأصول الحكم»، الذي أصدره الشيخ علي عبد الرازق 1925م، والذي أعادت الهيئة نشره ضمن سلسلة «المواجهة»، من أكثر الكتب التي تعرضت لهجوم الأزهر، حتى أصدر كتيباً يتضمن رأي علمائه في الكتاب وصاحبه وزع مجاناً مع أحد أعداد مجلة «الأزهر». رغم أن علماء الأزهر الذين أدانوا الكتاب وصاحبه عام 1925 حتى أخرجوا علي عبد الرازق من زمرة

«العلماء»، قد أعادوا للرجل اعتباره عام 1946م، واعتبروه في زمرة العلماء بعد أن أعادوا إليه شهادة العالمية التي سبق أن سحبوها منه. وفي نفس العام تقريباً تولى الرجل وزارة الأوقاف حوالي ثلاث سنوات من 1946 ـ 1949م.

إن مشكل «الخلافة» والحفاظ عليها بعد استعادتها هاجس مقلق في خطاب الإسلام السياسي، رأيناه عند حسن البنا ـ مؤسس جماعة الإخوان المسلمين ـ وهو ماثل في خطاب عمارة التسعينات، كما يعبر عنه كذلك بشكل واضح جلي الدكتور يوسف القرضاوي وهو أشهر من أن يُعرّف. في مساجلة أخيرة جرت بين سيد ياسين والقرضاوي حول «تقرير الأمة في عام» الذي ساهم القرضاوي مع طارق البشري في صياغته، يقرر القرضاوي ـ رداً على سيد ياسين ـ أن الأزهر ومجمع البحوث الإسلامية، ومجامع الفقه الإسلامي، وأساتذة الجامعة الإسلامية في العالم الإسلامي، يقررون جميعاً أن «تنصيب الإمام أو الخليفة... فرض واجب شرعاً». كما يقرر في نفس المساجلة أن مفهوم «الإمام» أو «الخليفة» بوصفه: «الذي ينوب عن رسول الله ﷺ في إقامة الدين وسياسة الدنيا به... هو قول الأئمة الرازي والتفتازاني وابن خلدون وغيرهم»[3].

إشكالية فصل السلطنة عن الخلافة

تمتد جذور المناقشات الحديثة حول «الخلافة» إلى قرار إلغاء الخلافة الذي صدر عن السلطة الكمالية في تركيا سنة 1924. ولكن هذا القرار سبقه بعدة شهور قرار آخر بفصل السلطتين السياسية والدينية، وذلك بفصل السلطة عن الخلافة. ومن الصعب هنا استعراض تاريخ ملامح وسمات التمزق التدريجي للإمبراطورية العثمانية الذي بدأت بوادره في الربع الأخير من القرن الثامن عشر، ووصل إلى ذروته مع نهاية الربع الأول من القرن العشرين. هذا بالاضافة إلى حاجتنا إلى تحليل ما استند إليه رجال الجمهورية من النصوص والأحاديث واجتهادات الفقهاء بشأن جواز «تفريق السلطنة عن الخلافة»، ذلك أن الكتاب الذي صدر متضمناً هذه الاجتهادات ـ كتاب «الخلافة وسلطة الأمة» ـ يعد بمثابة وثيقة هامة تكشف عن الأوضاع ولا تُنْشِئُها من عدم. وبعبارة أخرى نقول إن الكتاب ثمرة لواقع فَرَض على المسؤولين الأتراك الفصل بين «السلطنة» و«الخلافة»، وليس هو ـ أي الكتاب ـ الذي صنع هذا الفَصْل.

---

(3) تعقيب: حول مقال «الإمبراطورية والخليفة»، الأهرام، 21/ 8/ 1994.

ومن الضروري الإشارة، قبل الدخول في تحليل السياق الذي فرض هذا الفصل، إلى أن قرار فصل «السلطنة» و«الخلافة» قوبل بارتياح كبير في العالم الإسلامي عموماً والعالم العربي على وجه الخصوص. واعتبر الكماليون رجالاً أفذاذاً وأبطالاً وطنيين جديرين بكل تقدير واحترام. وإنما حدث رد الفعل العكسي والعنيف ضد الكماليين وضد كمال أتاتورك حين قاموا بإلغاء منصب «الخلافة» إلغاء تاماً. لم يكن الفصل بين «السلطنة» و«الخلافة» ـ وهي الخطوة العلمانية الجوهرية ـ يعني الاعتداء على رمز «الجامعة الإسلامية» بقدر ما كان يعني الاعتراف بالاستقلال السياسي للدول والحكومات بعيداً عن «التبعية» للأتراك سياسياً. وكان بقاء «الخلافة» منصباً روحياً رمزياً يعني الإبقاء على الوحدة الروحية المعنوية. والسبب في ذلك أن دولة «الخلافة» كانت قد صارت تاريخاً خاصة بعد أن احتلت القوات الأوروبية دار الخلافة «الآستانة»[4].

والحقيقة أن الذي يفسر حالة «الارتياح»، أو على الأقل حالة «عدم الاعتراض»، على قرار المجلس الوطني الكبير في أنقرة في أكتوبر 1923 بإعلان تركيا «جمهورية» وإلغاء «السلطنة» أمران، الأمر الأول: إحساس المسلمين أن هذا الفصل بين «الحكم» و«الخلافة» ـ حيث تم عزل الخليفة السلطان وحيد الدين تماماً وعيّن ابن عمه عبد المجيد «خليفة» بلا سلطنة ـ يمكن أن يعطي للخلافة حيوية أعظم، حيث كان الانشغال بالحكم يربط الخلافة بهموم المجتمع التركي ومشكلات تركيا مع العالم. وهذا ما يعبر عنه مترجم كتاب «الخلافة وسلطة الأمة»[*] بقوله إن السلطنة السياسية لم تكن تسوّغ للخليفة: «تأسيس العلاقات بينه وبين الشعوب الخارجة عن الحكم التركي، ولهذا كانت الخلافة عبارة عن اسم بلا فعل. أما بعد أن رفعت عنه السلطة السياسية التركية أصبح بصفته خليفة المسلمين كافة مرتبطاً فعلاً، وبلا أدنى مانع، بالأمم الإسلامية كلها، وأمسى حراً بتأسيس العلاقات معها من حيث واجباته

(4) انظر: محمد حسين: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، مكتبة الأداب، القاهرة 1956م، الجزء الثاني، ص 17 ـ 21، حيث يبرز المؤلف حالة الفرح العام التي عبر عنها الشعراء بانتصار الكماليين في الأناضول سنة 1922م. وانظر كذلك ص 22، حيث يقرر المؤلف أن الذين أنكروا فصل السلطنة والخلافة من العلماء كانوا «قلّة قليلة» ويستعرض المؤلف بعد ذلك بعض القصائد والكتابات التي نشرت في مصر حول هذه القضية، وابتداء من ص 28 يصف المؤلف الأثر العكسي الحزين الذي أحدثه قرار إلغاء الخلافة في نفوس المصريين.

(*) الخلافة وسلطة الأمة، الطبعة العربية الثانية، 1995 دار النهر، القاهرة.

الدينية والاجتماعية والأدبية».

والأمر الثاني الذي يفسر حالة «الارتياح» أو حالة «عدم الاعتراض» على الفصل بين «السلطنة» و«الخلافة» ـ وهو الذي يمثل محور اهتمامنا هنا ـ أن هذا الفصل لم يكن شيئاً ابتدعه الكماليون بقدر ما كان تواصلاً مع تقاليد التاريخ الحقيقي العميقة في ممارسة «الخلافة». إن الفجوة الزمنية بين هذا الفصل وبين ممارسة «الخلافة» التي تجمع بين السلطتين الدينية والسياسية تمتد من عصر الخليفة العباسي الرشيد (170/ 786 ـ 193هـ) إلى عصر عبد الحميد الأول الخليفة العثماني (1118/ 1774 ـ 1204/ 1789)، أي حوالي عشرة قرون ميلادية وأحد عشر قرناً هجرية. في هذه الفجوة الزمنية الطويلة تحولت الخلافة إلى رمز ديني لا فعالية له في الفعل السياسي. وهذا أمر يحتاج لتفصيل :ـ

1 ـ في الفترة الواقعة بين خلافة الرشيد وسقوط بغداد عام 1258م / 657هـ، تحولت السلطة السياسية الفعلية من أيدي الخلفاء وممثليهم إلى بعض حكام الأقاليم، والذين تمتعوا بقدر من الاستقلال الذاتي مع الاعتراف بسلطة الخليفة العباسي في بغداد. قامت دولة بني طاهر، ومؤسسها طاهر بن حسين الخراساني، قائد جيوش المأمون في صراعه ضد أخيه الأمين، وعاصمتها «مرو» في خراسان، في الفترة بين 820 ـ 872م. ثم قامت دولة بني الأصفر في الفترة بين 876 ـ 908م، وقامت دولة بني سامان على أنقاض دولة بني الأصفر في خراسان واستمرت حتى 999م. وهذه الدولة الأخيرة قضت عليها الدولة الغزنوية مع تزايد الصراع التوراني ـ الفارسي على حدود الإمبراطورية. وقد قامت الدولة الغزنوية أولاً في أفغانستان والبنجاب، وامتدت في عهد سوبو كستجين لتشمل بيشاور في الهند وخراسان في فارس، واستمرت حتى عام 1186م. وكان الذي قضى على الدولة الغزنوية خانات تركستان وسلاجقة فارس العظام[5].

ولسنا نتفق مع ما يذهب إليه بعض الباحثين من أن تضاؤل سلطة الخلافة بدأ يبدو واضحاً عام 920م في عصر المقتدر (908 ـ 932م)[6]، ذلك أن الخليفة الرشيد كان قد أحس بتضاؤل سلطته وانفلاتها من بين يديه على يد «البرامكة»، الأمر الذي

---

(5) أنظر: Hitti, Philip; History of The Arabs, Macmillan, Education LTD; Tenth Edition, 1986, PP. 461 - 465.

(6) المرجع السابق، ص 484.

دفعه إلى التعجيل بكسر شوكتهم قبل أن يستأثروا بالسلطة دونه، وذلك فيما هو معروف في كتب التاريخ والأدب باسم «نكبة البرامكة». وفي الصراع بين «الأمين» و«المأمون» تصاعد نجم العناصر العسكرية الفارسية حتى كانت دولة بني طاهر دولة مستقلة، من حيث توارث السلطة، مع الارتباط بسلطة الخلافة في بغداد والإقرار بها.

واستعان الخليفة المعتصم (833 ـ 842) بالعنصر العسكري التركي ليقلل من سطوة العنصر الفارسي، وحين تزايد عددهم وتكاثر نقل مركز الخلافة من «بغداد» إلى «سامرا» التي أطلق عليها اسم «سُرَ من رأى». وتنامى من ثم نفوذ العسكرية التركية وزادت سيطرتهم، وهكذا يمكن اعتبار عصر المعتصم بمثابة علامة على بداية النهاية لقوة الخلافة العباسية، حيث عاش الخلفاء في العاصمة الجديدة (سامرا) ـ التي انتقلت إليها الخلافة ـ سجناء. وكان مقتل الخليفة المتوكل في ديسمبر 861، على مرأى من ابنه الأول، بداية لسلسلة من الأحداث التي أفضت إلى انهيار نظام الخلافة.

ومع بداية القرن العاشر الميلادي ـ أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجريين ـ كان العالم الإسلامي تتنازعه ثلاث «خلافات»: الخلافة الشيعية ممثلة في الدولة العبيدية في شمال أفريقيا (297/ 909، والخلافة الأموية في الأندلس ـ التي أقامها عبد الرحمن الداخل ـ (317/ 929)، والخلافة العباسية التي كانت قد دخلت دور الانقسام والتفتت، سواء في عاصمة الخلافة نفسها، أو في أطراف الدولة. كانت مصر قد استقلت ـ مع اعتراف رمزي بسلطة الخليفة العباسي ـ تحت حكمّ ابن طولون.

وفي الفترة من (335/ 945 ـ 447/ 1055) استطاع أحمد بن بويه أن يقيم دولة البويهيين على أنقاض حكم العسكر الأتراك، والذين كانت سيطرتهم على شؤون الخلافة قد وصلت إلى حد عزل الخلفاء وتوليتهم بعد أن لُقِّب رئيس الحرس باسم «أمير الأمراء»، وصار الحاكم الحقيقي. كان مؤنس المظفر أول من حمل هذا اللقب من العسكر الأتراك، فقام بعزل الخليفة المقتدر (908 ـ 932م) وولى مكانه القاهر (932 ـ 934م). ونفس المصير واجهه كل من المتقي والمستكفي على يد نفس «أمير الأمراء» الذي صار في عهد المستكفي أحمد بن بويه الذي منح لقب «معز الدولة» إلى جانب كونه «أمير الأمراء»، وكان اسمه يذكر في خطب صلاة الجمعة إلى جانب

اسم الخليفة.

«كان عصر البويهيين أكثر إظلاماً بالنسبة لتاريخ الخلافة ـ وإن لم يكن كذلك بالنسبة للتاريخ الحضاري الثقافي بالطبع ـ فبرغم أنهم قضوا على سلطة العسكر الترك فقد حلّوا محلّهم، ولم يتغير وضع الخلفاء أو يتحسن تحت وصاية السيد الجديد»[7]. ورغم أن عاصمة حكم البويهيين كانت شيراز في فارس، فقد كان العراق يُحكم بوصفه مقاطعة من المقاطعات، وليس مركز الخلافة. لم تعد بغداد في عصرهم قبلة العالم الإسلامي، ولم تعد شيراز وحدها هي التي تشاركها في هذا المركز، بل شاركتها القاهرة وقرطبة وغزنة أيضاً.

وقد بلغ من سيطرة البويهيين على منصب الخلافة وتحكمهم فيه أن طمع عضد الدولة (949م ـ 983م) في أن يحتل واحد من نسله منصب الخليفة، فتزوج بنت الخليفة الطائع (947 ـ 991)، وقام في نفس الوقت بتزويج أخته للخليفة (980م). وكان عضد الدولة هذا أول حاكم في تاريخ الدولة الإسلامية يحمل لقب «شاهنشاه»، أي «ملك الملوك»[8].

كانت دولة السلاجقة، التي قامت على أنقاض دولة البويهيين، بمثابة الفصل الأخير من دراما «الخلافة» في التاريخ الإسلامي. وإذا كان أمير الأمراء عضد الدولة قد لقب نفسه بملك الملوك، فإن طغرل السلجوقي الذي دخل بغداد عام 1055م، معلناً نهاية الدولة البويهية، أطلق على نفسه ـ في حضرة الخليفة القائم (1031 ـ 1075م) ـ لقب «ملك الشرق والغرب»، وكان لقبه الرسمي «السلطان»[9]. ومنذ ذلك الحين تأسست في الفكر الإسلامي ـ كما سنرى في الفقرة التالية ـ مسألة الفصل بين «السلطنة» و«الخلافة». لكن ذلك لم يحدث إلا بعد ثلاثة قرون تقريباً من ممارسة هذا الفصل على صعيد الحياة السياسية الفعلية.

2 ـ بدخول المغول بغداد عام 657/ 1258 تم القضاء نهائياً على الخلافة العباسية، والتي كانت قد تحولت إلى مجرد رمز تعرض لمهانات وانتهاكات لا حصر لها. لكن القضاء النهائي على الخلافة / الرمز لم يمنع بعض سلاطين المماليك في

(7) المرجع السابق، ص 470.
(8) المرجع السابق، ص 471 ـ 472.
(9) المرجع السابق، ص 473.

مصر ـ والذين تصدوا للمغول وهزموهم في «عين جالوت» ـ من محاولة إعطاء مشروعية دينية لنظامهم العسكري، بعد إثبات جدارته العسكرية والسياسية في التصدي لأعداء الإسلام والمسلمين.

هكذا قام الملك الظاهر ركن الدين بيبرس البندقداري (1260 ـ 1277م) ـ رابع سلاطين المماليك ـ باستدعاء كل من عمّ الخليفة العباسي الأخير المستعظم (1242 ـ 1258م) مع أحد أبناء الخليفة الظاهر (1225 ـ 1226م)، اللذين كانا قد هربا من مذبحة بغداد إلى دمشق. قام ركن الدين بتنصيب ابن الخليفة الظاهر خليفة يحمل لقب «المستنصر»، وذلك في مقابل أن يمنحه ذلك الخليفة / الدمية حق الحكم والتصرّف في مصر وسوريا وديار بكر والحجاز واليمن وأرض الفرات. وقد حاول ركن الدين بعد ثلاثة أشهر من تنصيب الخليفة / الدمية عام 1261م أن يحمله إلى بغداد ـ بعد أن منحه ما يريد ـ ليستقر فيها خليفة على المسلمين، لكنه تخلى عن الفكرة بعد أن وصل بقواته إلى دمشق، وهناك تخلّى عن الخليفة تاركاً إياه لمصيره في الصحراء، ولم يسمع به أحد بعد ذلك[10].

بعد عام واحد حضر إلى القاهرة واحد آخر من بني العباس، فأقامه ركن الدين خليفة تحت لقب «الحاكم»، الذي لم يكن له من الخلافة أو الحكم سوى وجود اسمه على العملة المتداولة، والدعاء له في خطبة الجمعة في كل من مصر وسوريا فقط. واستمر المنصب يتداوله أبناء «الحاكم» واحداً بعد الآخر حوالي قرنين ونصف من الزمان. وحين استولى السلطان سليم على مصر (1517م) حمل معه إلى القسطنطينية الخليفة «المتوكل»[11].

لكن إذا كانت الخلافة قد انتهت في بغداد، وحاول المماليك إحياءها في مصر، فإن «السلطنة» السلجوقية ـ التي هربت من بغداد أمام زحف المغول ـ كانت لها قاعدتها التي تأسست قبل حوالي قرنين من الزمان في آسيا الصغرى على حساب الإمبراطورية الرومانية الشرقية. واتخذت هذه القاعدة ـ السلطنة السلجوقية ـ من «قونية» عاصمة لها منذ عام 1048م، حتى قضى عليها أبناء قبيلتهم «غز» من آل عثمان بعد حوالي ألف وثلاثمائة سنة[12].

---

(10) المرجع السابق، ص 674 ـ 675.

(11) المرجع السابق، ص 677.

(12) المرجع السابق، ص 475 ـ 478. وانظر أيضاً: تاريخ الدولة العثمانية، سبق ذكره، ص 19 وما =

ولقد حاول آل عثمان منذ بداياتهم الأولى أن يعطوا لمغامراتهم العسكرية وفتوحاتهم دعامة إيديولوجية شأن كل تكوين سياسي، لكن الدعائم الإيديولوجية التي قدمت لتبرير هيمنة آل عثمان كانت «تتبدّل في سياق السنين». كان «قانون السيف» في البداية هو الإيديولوجية المطروحة، وذلك يتجلّى في قول «عثمان» في سياق تعيين قاض لإحدى المدن التي فتحها: «لقد فتحت هذه المدينة بحد سيفي، فلماذا يتوجّب عليّ طلب إذن السلطان الذي لا يملك حق التدخل في هذا الأمر؟ إن الله الذي منحه شرف أن يكون سلطاناً قد منحني شرف أن أكون خاناً بفضل الجهاد»[13].

نلاحظ هنا أن إيديولوجية «قانون السيف» لا تنفصل عن إيديولوجية «الجهاد»، رغم أن العبارة السابقة تمثل «تمرداً» على سلطة السلطان السلجوقي المسلم الذي منح عثمان وآله كل مساعدة ممكنة للاستقرار. وفكرة «الغازي» المجاهد في سبيل الله نجدها في إيديولوجية الدولة العثمانية فكرة متغلغلة متكررة: «فقد جرى تصوير عثمان وأورخان في صورة زعيمين لا يهدفان إلا إلى نشر الدين الإسلامي. وكان جميع المحيطين بهما مفعمين بمثل أعلى واحد: القضاء على الكفار العصاة الذي لا يريدون الإذعان لرفعة الإسلام. ألا يحمل أورخان في النقش المسجل على مسجد الشهادة، في بورصا، لقب (سلطان المشاركين في الجهاد والمجاهدين في سبيل الله)»؟[14].

لكن مفهوم «المشاركة» في الجهاد سرعان ما سيتحول إلى «استئثار» بعد تزايد النفوذ العثماني، واتساع الأراضي التي تم الاستيلاء عليها بالجهاد ضد الكفرة أو بالانتزاع من أيدي حكام مسلمين. في عصر مراد الأول (1363 ـ 1389م) حدث أول صدام بين العثمانيين والسلطان السلجوقي، حيث شاركت في قوات مراد ضد السلطان علاء الدين الكرماني وحدات لتابعي مراد من المسيحيين الصربيين والبيزنطيين، وهو أمر ينال من مفهوم «الجهاد» بدرجة جسيمة. لكن ذلك لم يمنع بايزيد الأول (1389 ـ 1402م) ابن مراد من أن يطلب من الخليفة العباسي في القاهرة عام 1394 منحه لقب «سلطان الروم»[15].

= بعدها من الجزء الأول.

(13) تاريخ الدولة العثمانية، الجزء الأول، ص 36 ـ 37.

(14) تاريخ الدولة العثمانية، الجزء الأول، ص 38.

(15) تاريخ الدولة العثمانية، الجزء الأول، ص 61.

ظل صعود العثمانيين متوالياً على جبهتين: جبهة الإمبراطورية الرومانية الشرقية المسيحية من جهة، وجبهة السلطنة السلجوقية وتوابعها من جهة أخرى. على الجبهة الأولى تم فتح القسطنطينية في 29 مايو 1453م في عهد محمد الثاني (1451 ـ 1512م)، أما على الجبهة الثانية فقد ظلت الأمور بين مد وجذر دون استقرار تام أو سيطرة نهائية. «والواقع أن انعدام الاستقرار في الأناضول يرجع إلى أسباب عميقة، فالسكان الذين لم يعترفوا البتة بالارتباط بالإمبراطورية العثمانية، ظلوا أوفياء لأمرائهم، وكانت القبائل التركمانية المترحلة ترد بعنف على ممارسات بيت المال العثماني»[16].

وقد انضافت إلى عوامل «عدم الاستقرار» الداخلي ظهور سلطة من نوع جديد في فارس، حيث استولى الشاه إسماعيل الصفوي على السلطة عام 1499م، ثم فتح بغداد عام 1508م. ولكن المواجهة الفعلية بين الدولة الصفوية والدولة العثمانية لم تقع إلا في عهد سليم الأول، وهي المواجهة التي جعلت إيديولوجية الدولة العثمانية تتبلور أكثر فأكثر في حماية الإسلام «السنّي»، وبعث الخلافة الإسلامية «السُنية».

لقد بدأ سليم الأول صراعه ضد إسماعيل الصفوي باستصدار فتوى من شيخ الإسلام ـ أعلى مرجع ديني في الإمبراطورية ـ «تُخرِج الشاه إسماعيل وأتباعه من الجماعة الإسلامية، لأنها تجيز ذبحهم حتى آخر رجل واسترقاق نسائهم وأطفالهم، ومن ثم فإن هذه الفتوى تضفي الشرعية على الدخول في حرب ضد الشاه، الحرب التي كانت الاستعدادات لها قد بدأت على قدم وساق، وسوف تكون مواصلتها حتى القضاء على الخصم هي الهدف الثابت لسياسة السلطان حتى موته، حيث كان كل مشروع آخر يتوقف على تحديد هدف القضاء على الخصم الفارسي»[17].

وكان مشروع السلطان سليم الأول للاستيلاء على مصر وسوريا جزءاً من تلك الغاية الهامة والهدف الثابت للسلطان، وذلك من زاويتين: الزاوية الأولى أن الإمبراطورية المملوكية كانت تبدو عام 1516م «القوة الرئيسية في العالم الإسلامي، فقد كانت أراضيها تمتد من صعيد مصر إلى وسط الأناضول، محتوية فلسطين وسوريا. وكان السلطان المملوكي يحتفظ بحاميات في موانىء الحجاز، وكان شريف

(16) المرجع السابق، الجزء الأول، ص 163.
(17) المرجع السابق، الجزء الأول، ص 209 ـ 210.

مكة تابعاً له، وكان يحتفظ في القاهرة بخليفة من أصل عباسي كان مختلف الملوك المسلمين يتوجهون إليه طالبين إذن التولية حين يرتقون العرش»[35] الزاوية الثانية أن الممتلكات العثمانية ـ بعد عمليات الإلحاق الكثيرة ـ لم يعد ممكناً اتصال إحداها بالأخرى، «إلا بالدوران حول النتوء المملوكي الممثل في بلاد الرافدين العليا، والذي كان يمتد بعيداً عن عين طابا وملاطيا. . . وكان ذلك عقبة استراتيجية تثير قلقاً لدى السلطان من منظور شن عمليات تالية في اتجاه إيران»[19].

ومعنى ذلك أن فتح مصر ودمجها في الكيان السياسي للإمبراطورية العثمانية حقق للسلطان سليم الأول غايتين: الأولى استراتيجية، والثانية إيديولوجية، وهي التي تعنينا هنا. إن حمل السلطان سليم للخليفة العباسي «المتوكل» معه إلى الآستانة عام 1517م كان بمثابة محاولة، لا تخلو من دلالة، لإغلاق ملف الخلافة العباسيّة الهزلية التي استمرت أكثر من قرنين ونصف من الزمان. لكن هذا الإغلاق لملف الخلافة كان يستهدف فتح باب الخلافة العثمانية السنّية لمواجهة الدولة الصفوية المحتمية بالإيديولوجية الشيعية والمستولية على بغداد. ولا يخلو من دلالة في هذا الصدد أن نصّ الخطبة التي ألقيت في مساجد القاهرة، في الأول من محرم عام 923هـ / 22 يناير 1517م ـ اليوم التالي للفتح ـ كان: «اللهم انصر السلطان ابن السلطان، ملك البرين والبحرين، كاسر الجيشين، سلطان العراقين، خادم الحرمين الشريفين، الملك المظفر سليم شاه»[20].

في الآستانة وُجّهت للخليفة العباسي «المتوكل» تهمة الاختلاس، وتم سجنه، ثم سمح له السلطان سليمان القانوني (1520 ـ 1566م) بالعودة للقاهرة حيث مات عام 1543م. وسواء قام هذا الخليفة «المتوكل» بالتنازل عن الخلافة للسلطان العثماني ـ كما تزعم بعض الوثائق المشكوك في صحتها ـ أم لم يفعل، فقد قام حكام تركيا في القسطنطينية بالاستيلاء تدريجياً على كل سمات الخلافة وملامحها، حتى وصلوا إلى اللقب ذاته. ورغم أن بعض خلفاء سليم الأول اعتبروا أنفسهم خلفاء وكانوا يحبون أن يخاطبوا بهذا اللقب، فإن اللقب كان لقباً إضافياً، كما أنه لم يكن يستخدم خارج حدود المناطق الخاضعة للنفوذ العثماني. وأول وثيقة دبلوماسية تتضمن اللقب

---

(18) المرجع السابق، الجزء الأول، ص 213.

(19) المرجع السابق نفس الجزء والصفحة.

(20) المرجع السابق نفس الجزء، ص 519.

ـ خليفة ـ صفة رسمية للسلطان العثماني هي الاتفاقية الروسية التركية «كوتشوك ـ كانيارجي» الموقعة عام 1774م، والتي تعترف بالسلطة الدينية للسلطان على المسلمين خارج تركيا[21].

3 ـ هذه الفجوة الممتدة من القرن التاسع إلى القرن الثامن عشر ـ بتدرجاتها وانحناءاتها ـ هي تاريخ الخلافة الإسلامية، التي استقلت عنها السلطنة استقلالاً شبه تام في البداية، ثم أصبحت السلطنة مهيمنة على الخلافة ومسيطرة عليها سيطرة كاملة بعد ذلك. إن حصول عبد الحميد الأول على لقب «خليفة» لا يعني عودة الخلافة إلى مسار التاريخ الإسلامي، بقدر ما يبرز التوظيف الإيديولوجي للقب في الصراع العسكري السياسي الذي كانت تخوضه الإمبراطورية العثمانية على أكثر من جبهة. كان توقيع اتفاقية «كوتشوك ـ كانيارجي» بمثابة الفصل الإفتتاحي لما أصبح يعرف باسم «المسألة الشرقية»، التي تتطابق مع جملة الوقائع التي تدور بين عامي 1774 و1923 العام الذي وقعت فيه معاهدة لوزان.

«وتتلخص السمتان الأساسيتان لهذه الوقائع في التمزق التدريجي للإمبراطورية العثمانية، وفي تنافس الدول العظمى بهدف فرض سيطرتها أو نفوذها على أوروبا البلقانية والبلدان الواقعة على الجانب الشرقي للبحر المتوسط (حتى الخليج الفارسي والمحيط الهندي) وعلى ضفافه الجنوبية. فالروس، متذرعين بحماية الأرثوذكس والسلاف، يرمون إلى مد سيطرتهم على البلقان وإلى الوصول إلى البحر المتوسط. والإنجليز يسعون إلى حماية طريق الهند، ومن ثم إلى السيطرة على الممر الذي يفصل البحر المتوسط عن المحيط الهندي، ومن هنا كان هذا الاهتمام الذي يبدونه بالبلدان العربية في تلك المنطقة. والفرنسيون يريدون الدفاع عن مواقعهم التجارية والثقافية لدى مسيحيي المشرق ويجدون أنفسهم في تعارض، بحسب الظروف، مع الروس أو الإنجليز. والنمساويون، الخائفون من توسع النفوذ الروسي في البلقان، يحاولون إقامة سد هناك، خاصة في البوسنة والهرسك. وفيما بعد، سوف يهتم الألمان هم أيضاً بالإمبراطورية العثمانية من منظور سياسة الدرانج ناش أوستين (الاندفاع نحو الشرق). والحال أن الحروب التي سيخوضها العثمانيون خلال القرن التاسع عشر سوف تكون كلها تقريباً خاسرة، وسوف تؤدي إلى حرمان الإمبراطورية

(21) انظر: فيليب حتي، مرجع سبق ذكره، ص 705.

من شبه إجمالي أراضيها قطعة قطعة، في حين سيسهم انتقال جانب كبير من مواردها للوقوع تحت سيطرة الشركات الغربية في تحجيمها وفي تأكيد تبعيتها»[22].

وهكذا تنتهي الحرب العالمية الأولى، ويتم تقسيم تركة الرجل المريض، لأن الإمبراطورية العثمانية لم تخسر الحرب وحدها، بل «كفّت في واقع الأمر عن الوجود، حتى وإن كانت خرافة دولة مستقلة قد بقيت على الورق»[23]. لقد احتل الحلفاء أرض تركيا ذاتها، وهذا هو معنى خرافة الدولة المستقلة. لذلك كان هدف الحركة الكمالية ـ بزعامة مصطفى كمال ـ أساساً: «هو رد الثقة إلى الجيش العثماني الذي أصابته الهزيمة بالتفسّخ العميق، وكذلك السعي إلى إعادة تجميع كل حركات المقاومة تحت سلطة موحدة. والخصم الذي يجب محاربته ليس هو المحتل الأجنبي وحده، يكتب مصطفى كمال فيما بعد: (لا بد من الثورة مهما كان الثمن عَلى الحكومة العثمانية، على السلطان، على خليفة كل المسلمين، وحث الجيش والأمة كلها على الثورة)[24].

ومما زاد من حالة الغليان والسخط ضد الحكومة العثمانية، وسلطانها خليفة المسلمين، التفافها حول نضال الكماليين ضد المحتل في الأناضول وتورطها في مساومات صلح طويلة مع الدول الأوروبية، مساومات انتهت إلى الإذعان للإملاء الذي فرضته عليها الديبلوماسية الأوروبية. هكذا أدت معاهدة «سيفر» «الموقعة في 10 أغسطس 1920، إلى تكريس تمزيق الإمبراطورية العثمانية. والواقع أن تركيا، المجردة من كردستان، ومن الولايات التي يسكنها الأرمن، ومن ثراس، ومن إقليم أزمير، ومن سوريا، ومن شبه الجزيرة العربية، ومن بلاد الرافدين، إنما تجد نفسها مختزلة إلى دولة أناضولية صغيرة محصورة بين بلدين ما تزال حدودهما غير محددة: أرمينيا واليونان»[25].

وإذا كان انتصار الكماليين واستردادهم لأزمير في 9 سبتمبر 1922 قد مكّنهم من تحويل المهانة التي شكلتها معاهدة سيفر وذلك بإملاء شروطهم هم في معاهدة لوزان في 24 يوليو عام 1923، فإن ذلك أمكن تحقيقه بعيداً عن السلطنة التي كان قد تم

(22) تاريخ الدولة العثمانية، الجزء الثاني، ص 5 ـ 6.
(23) تاريخ الدولة العثمانية، الجزء الثاني، ص 332.
(24) تاريخ الدولة العثمانية، الجزء الثاني، ص 337.
(25) تاريخ الدولة العثمانية، الجزء الثاني، ص 343 ـ 344.

إلغاؤها في نوفمبر عام 1922 لصالح حكومة أنقرة، التي اعتبرت نفسها السلطة التشريعية الوحيدة. وفي 29 أكتوبر 1923 أعلن المجلس الوطني في أنقرة تركيا جمهورية. إن إلغاء «السلطنة» كان يعني ضمناً إلغاء منصب «الخلافة»، لكن المجلس الوطني فصل بين الأمرين في البداية. لذلك لقي قراره التأييد، خاصة في مصر، لأن «الخلافة» و«السلطنة» كانا لفترة طويلة كما رأينا شأنين متمايزين، هذا بالإضافة إلى أن القرار لم يُنشئ وضعاً جديداً، ولكنه قنّن واقع الحال معترفاً بالمتغيرات التي لا مجال لإنكارها.

ثم جاء قرار إلغاء منصب الخلافة في مارس 1924، وهو القرار الذي أثار من الضجيج والغضب العاطفي ما أثار ـ ولا يزال ـ في نفوس المسلمين. ومع نمو تيار الإسلام السياسي اعتُبِرَ القرار طعنة أصابت الوجود الإسلامي في الصميم، كأنه هو الذي قسَّم وحدة العالم الإسلامي، وهي وحدة موهومة إلى حد كبير كما رأينا. وكان ثمة سعي ـ وراءه الإنجليز ـ لتنصيب الملك فؤاد خليفة للمسلمين، وكان ثمة أطماع من زعماء آخرين. ولعل هذا التنافس على المنصب هو الذي أفسد المؤتمر الإسلامي الذي انعقد في القاهرة في مايو عام 1926 ولم يسفر عن شيء[26].

4 ـ كان إلغاء منصب الخلافة بمثابة صدمة لم يتقبلها العقل الإسلامي، كما تقبل قرار الفصل بين الخلافة «والسلطنة». وإذا كان كتاب «الخلافة وسلطة الأمة» الذي صدر عن علماء تركيا ينصب أساساً على تقديم البراهين الشرعية والتاريخية على مشروعية هذا الفصل بين السلطة والخلافة، فهو يختلف عن كتاب علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم»، لأن هذا الأخير ينطلق أساساً من فكرة أن «الخلافة»، نظام دنيوي سياسي لا علاقة له بالدين، وأن الإسلام لم يحدد للناس شكلاً للحكم والسياسة بل ترك لعقولهم حرية التصرّف في هذا الشأن.

وقد سبق كتاب علي عبد الرازق كتابان يدافعان عن «الخلافة»، ويثبتان مخالفة قرار المجلس الوطني التركي بالفصل بين «السلطة» و«الخلافة» لما هو معلوم من الدين بالضرورة. هذان الكتابان هما: «الخلافة والإمامة العظمى» لمحمد رشيد رضا، والذي نشر في مجلة «المنار» على ست حلقات، والكتاب الثاني هو «النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة» لمصطفى صبري. وإذا كان كتاب

(26) انظر: محمد حسين: الاتجاهات الوطنية، سبق ذكره، الجزء الثاني، ص 39 ـ 41.

محمد رشيد رضا يتبنى المقولات والقواعد الفقهية الكلاسيكية لمفهوم الخلافة، ويدافع عنها، فإنه لم ينس انتماءه إلى ما يطلق عليه «حزب الإصلاح السياسي المعتدل»، وهو حزب الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده. لذلك يضيف إلى الجانب الفقهي لقضية «الخلافة» في الكتاب، معالجة المشكلة من جانبها السياسي في ضوء واقع العالم الإسلامي.

في الجانب الفقهي من الكتاب يرى رشيد رضا أن نصب الخليفة واجب على المسلمين شرعاً، مستشهداً بحديث ينسب للنبي ﷺ: «من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية». والكتاب يكاد يكرر الشروط المعتبرة في الخليفة، والتي أفاض فيها القدماء، تكراراً حرفياً، بما في ذلك شرط «القرشية»، إلا أنه يضيف إلى هذا الشرط بعض الاستدراكات الناتجة من استحالة تحقيقه في العصر الحديث. ويقول: «فإن لم يوجد في قريش من يستجمع الصفات المعتبرة (الحرية، والذكورة، والاجتهاد، والشجاعة، هذا بالطبع بالإضافة إلى الإسلام والبلوغ) وُلي كناني (نسبة إلى كنانة). فإن لم يوجد فرجل من العجم».

أما الجانب السياسي لمشكلة الخلافة، وعلاقته بواقع العالم الإسلامي المعاصر، فقد تناوله محمد رشيد رضا من ثلاثة جوانب، الجانب الأول: بيان أن نهضة المسلمين تتوقف على إقامة الخلافة، والجانب الثاني: الدعوة إلى تعاون العرب والترك على إقامة الخلافة، أما الجانب الثالث فهو يتصل بمناقشة التيارات الفكرية في العالم الإسلامي. هذه التيارات يحصرها رشيد رضا في ثلاثة اتجاهات: حزب المتفرنجين الذين يناهضون فكرة الحكومة الدينية ـ وحزبهم قوي ومنظّم في الترك ـ وحزب حشوية الفقهاء الجامدين، وهم جماعة علماء الدين وأكثر العامة المقلدين لهم، والذين يتمنون قيام حكومة إسلامية ولكنهم عاجزون عن الاجتهاد ومتمسكون بالفقه التقليدي. أما التيار الثالث فهو التيار المعقود عليه أمل الإصلاح، وهو حزب «الإصلاح الإسلامي المعتدل» الجامع بين الاستقلال في فهم فقه الدين وحكم الشرع الإسلامي، وذلك هو حزب الأستاذ الإمام[27].

أما الكتاب الثاني فهو كتاب «النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة»، وهو هجوم على الكماليين أساساً، لأن مؤلف الكتاب واحد من معارضيهم

(27) انظر عرضاً وافياً للكتاب، المرجع السابق، الجزء الثاني، ص 45 ـ 57.

الأتراك، فرّ إلى مصر فراراً بدينه كما يقول. لكن يبدو أن المصريين لم يحسنوا استقباله، لذلك حمل عليهم في كتابه في مواطن عدة. والكتاب ينقسم إلى قسمين: يركز أولهما على تحذير العالم الإسلامي من خطر الكماليين، وينبّه المصريين خاصة إلى سوء نيتهم. ويتناول القسم الثاني دوافع الكماليين في الاستيلاء على السلطة والتفريق بينها وبين الخلافة.

ومن الطريف أن الكتاب يتناول الحركة الكمالية تشويهاً من كل جوانبها، محاولاً التهوين من شأن إنجازاتها في كل المجالات، فهو يتحدث عن «فساد» دينهم، وعن عصبيتهم للجنس التركي، ومحاربتهم للعصبية الإسلامية، فضلاً عن اتهامهم بالتواطؤ مع الإنجليز واليهود. إن تجريد الخلافة عن السلطة يعود في نظر المؤلف إلى «ارتداد الحكومة التركية وانتزاعها من لباسها الديني»، وليست الخلافة عنده إلا قيام حكومة نائبة مناب الرسول ﷺ في إقامة أحكام الشريعة.

ومن الضروري هنا الإشارة إلى الخاتمة التي ألحقها المؤلف بالكتاب، بعد أن صدر قرار إلغاء الخلافة والكتاب ماثل للطبع، ذلك أن هذه الخاتمة كاشفة عن وقوف المصريين إلى جانب الحركة الكمالية قبل قرارهم الأخير. يقول المؤلف مشيراً إلى المصريين «وقد أردت أن أبين لهم الحق قبل هذا بسنة ونصف سنة، فأمطروا علي الشتم واللعن. وكررت النذير بعد سنة فكرروا النكير وأصروا على ضلالهم وتحبيذ الضلال الكمالي، إلى أن اعترفوا بالحق، وعنّفوا الحكومة التركية، حين لا ينفع الإعتراف والتعنيف، فقد سبق السيف العذل، وشابه الجد في إبطائه الهزل، فما لصولة صُحُفِهم اليوم على مصطفى كمال وحكومته إلا قيمة الندم. فليفتح عالم الإسلام عينيه، وليأخذ حذره من الملحدين الذين دبت عقاربهم، ونجحت في بلادنا تجاربهم فلا ينقذه المسلك الذي سلكه. ينام وينخدع بهم إلى ما شاء الله وشاءوا، ثم يتنبّه بعد ما كانت الكائنة ولات حين جدوى لذلك الانتباه»[28].

والحقيقة أن هذه الخاتمة تمثل خطاباً تردد صداه الآن بقوة في السنوات الأخيرة من القرن العشرين. ربما تختلف المفردات، وربما يميل الأسلوب على مستوى بنيته اللغوية إلى شكل اللغة العصرية، لكن المحتوى الإيديولوجي للخطاب واحد، لا فرق كبيراً بين مصطفى صبري ومحمد عمارة، ولا بين محمد رشيد رضا ويوسف القرضاوي.

---

(28) المرجع السابق أيضاً، ص 63 ـ 74.

الخلافة في التاريخ الاجتماعي والسياسي

لقد صدر كتاب «الخلافة وسلطة الأمة» عن منشورات المجلس الكبير الوطني «الجمهوري» بأنقرة، أصدرته الحكومة بعد قرار إلغاء «السلطنة» والتفريق بين «الخلافة» و«الحكم». ومن الواضح أن الجهد الذي بُذل في الكتاب ـ من الناحيتين الفقهية والتاريخية ـ جُهد علمي جاد يضفي على الكتاب سمات معرفية تتجاوز حدود «الغرض» أو «الهدف» الذي سعى المجلس الوطني إلى تحقيقه بنشر هذا الكتاب. يظل الكتاب من الزاوية المعرفية الخالصة دراسة رصينة لإشكالية «الخلافة» في سيرورتها التاريخية.

ومما استعرضناه من تاريخ الخلافة، في الفقرة السابقة، يتبين لنا أن هناك فجوة عميقة وواسعة بين «المثال» و«النموذج» النظري لمفهوم الخلافة في الوعي الإسلامي ـ كما يتجلى ذلك الوعي في بعض كتب العقائد التي تتعرض للإمامة ـ وبين التحقق الواقعي الفعلي في التاريخ الإجتماعي للمسلمين. وتلك هي الإشكالية التي يتعرض لها الكتاب.

إذ يبدو الكتاب حريصاً غاية الحرص على الاحتفاظ لمقام الخلافة بكل أبعاده ودلالاته الدينية الرمزية التي تتمثل في الحفاظ على وحدة العالم الإسلامي تحت زعامة روحية واحدة، مع الاحتفاظ في نفس الوقت للأمة ـ ممثلة في شعوبها المختلفة ـ باختيار شكل الحكم الملائم لها، والمشاركة الفعلية في إدارة شؤون الحكم والسلطة. لذلك يعترض مترجم الكتاب على قرار المجلس الوطني التركي بإلغاء منصب الخلافة ويعتبر ذلك القرار باطلاً، ويرى أنه «لا بد من وجود قطب يجمع بين تلك الشعوب ويقوم بتقوية علاقاتها، وهذا القطب الجامع ليس سوى الخليفة، وقد أقرّت بوجوده الأمم الإسلامية منذ الخلفاء الراشدين». لكن هذا الحرص يكاد يتضاءل بشكل ضمني في التحليلات النقدية العميقة التي يقدمها الكتاب لإشكالية الخلافة من جانبيها النظري والتطبيقي على السواء.

على المستوى النظري يطرح الكتاب هذا التساؤل الجوهري: هل الخلافة مسألة اعتقادية أصيلة في بنية «الدين» ذاته أم أنها من المسائل الفرعية والفقهية «ومن جملة الحقوق والمصالح المختصة بالأمة ولا علاقة لها بالاعتقاد»؟ وموقف الكتاب واضح لا يحتمل اللبس في أنها ليست مسألة اعتقادية، بل هي مسألة دنيوية وسياسية أكثر من كونها مسألة دينية، وأنها من المسائل التي تنتمي إلى اجتهاد الأمة نفسها مباشرة.

وينبثق عن هذا التساؤل تساؤل آخر هو: إذا كان الأمر كذلك، فلماذا شغلت مسألة «الإمامة» و«الخلافة» هذا الحيز اللافت في كتب «العقائد»؟ وتقتصر إجابة الكتاب عن هذا السؤال الثاني على الإشارة إلى حقيقة أن الصراع الفكري الإيديولوجي بين الدولة الأموية وخصومها من الخوارج والشيعة ـ وهو صراع اجتماعي سياسي أساساً ـ وهو الذي فجّر مسألة «الخلافة» وهو الذي حفز علماء أهل السنة إلى البحث بمؤلفاتهم في الاعتقاديات عن مسألة الخلافة أيضاً تحت عنوان «مبحث الإمامة» ليدحضوا «آراء المخالفين» ويردوها على القائلين بها.

عند هذه الحدود تقف الإجابة التي تحتاج منا هنا إلى متابعة تكشف عن حقيقة الإشكالية المثارة في سياق التاريخ. لقد ثارت مشكلة الخلافة أول ما ثارت وجسد النبي ﷺ لم يدفن بعد. ومما يرويه محمد بن جرير الطبري في تاريخه رواية على لسان عمر بن الخطاب يذكر فيها انقسام معسكر المسلمين إلى ثلاثة أقسام: قسم يضم علياً بن أبي طالب والزبير بن العوام، وقسم ثان يضم الأنصار من أهل المدينة، والقسم الثالث يضم أبا بكر وعمر بن الخطاب وأبا عبيدة بن الجراح. يقول: «وإنه كان من خبرنا حين توفى الله نبيه ﷺ أن علياً والزبير ومن معهما تخلفوا عنا في بيت فاطمة، وتخلفت عنا الأنصار بأسرها، واجتمع المهاجرون إلى أبي بكر فقلت لأبي بكر: انطلق بنا إلى إخواننا هؤلاء من الأنصار». وحين ذهب المهاجرون إلى حيث يجتمع الأنصار في سقيفة «بني سعد» دار بينهم حوار حول أمر من يخلف النبي ﷺ في ولاية شأن المسلمين.

والملاحظ في هذا الحوار والجدل أنه كان يدور على مسألة «الأحقية» من منظور «الواقع» لا من منظور «الدين»، حيث كان الأنصار يرون أنهم أحق بالأمر، لأنهم «الأنصار وكتيبة الإسلام». ويعبّر عمر بن الخطاب عن دخيلة نفسه حين يقول: «فلما رأيتهم يريدون أن يختزلونا من أصلنا ويغصبونا الأمر، وقد كنت زوّرت في نفسي مقالة أقدمها بين يدي أبي بكر، وقد كنت أداري منه بعض الحد، وكان هو أوقر مني وأحلم، فلما أردت أن أتكلم قال: على رسلك! فكرهت أن أعصيه». لكن أبا بكر يشرح الأمر على النحو التالي: «يا معشر الأنصار، فإنكم لا تذكرون منكم فضلاً إلا وأنتم له أهل، وإن العرب لا تعرف هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش وهم أوسط العرب داراً ونسباً».

وقد عبّر الأنصار عن رفضهم لاقتراح أبي بكر بمبايعة أبي عبيدة بن الجراح،

وذلك على لسان «سعد بن عبادة» ـ سيد الخزرج ـ الذي قال: «أنا جذيلها المحكك، وعذيقها المرجّب، منا أمير ومنكم أمير، يا معشر قريش»، وهو اقتراح رفضه المهاجرون. ويحكي عمر: «فارتفعت الأصوات وكثر اللغط، فلما أشفقت الاختلاف قلت لأبي بكر: ابسط يدك أبايعك، فبسط يده فبايعته وبايعه المهاجرون، وبايعه الأنصار. ثم نزونا على سعد، حتى قال قائلهم: قتلتم سعد بن عبادة! فقلت: قتل الله سعداً!»[29]. وإذا كنا في هذه الرواية على لسان ابن الخطاب نفتقد أي وجود لدليل ديني يدل على أحقية قريش في الخلافة فإن ثمة رواية أخرى ـ أقل شأناً من رواية ابن الخطاب دون شك ـ يرد فيها أن أبا بكر قال: «لقد علمتم أن رسول الله ﷺ قال لو سلك الناس وادياً وسلكت الأنصار وادياً لسلكت وادي الأنصار، ولقد علمت يا سعد أن رسول الله ﷺ قال وأنت قاعد: قريش ولاة هذا الأمر فبَرُّ الناس تبعٌ لِبَرِّهم، وفاجرهم تبع لفاجرهم. قال: فقال سعد: صدقت فنحن الوزراء وأنتم الأمراء»[30].

وتتفق الروايتان ـ فيما عدا ذلك ـ على تخلّف علي بن أبي طالب والزبير بن العوام عن بيعة أبي بكر، فتذهب الرواية الثانية إلى أن الزبير اخترط سيفه، وقال: «لا أغمده حتى يُبايَع علي». وهذا التراخي من جانب علي والزبير في البيعة شمل فيما يقال بني هاشم كلهم الذين لم يبايعوا إلا بعد مضي ستة أشهر، وبعد وفاة السيدة «فاطمة» تحديداً. وكان مما قاله علي لأبي بكر وهو يبايعه: «فإنه لم يمنعنا من أن نبايعك يا أبا بكر إنكار لفضيلتك، ولانفاسة عليك بخير ساقه الله إليك، ولكنا كنا نرى أن لنا في هذا الأمر حقاً، فاستبددتم به علينا»[31].

وحاصل هذا كله أن هذا الانقسام في شأن الخلافة كان يدور على أرض لا علاقة لها بالدين وبالعقيدة، كان عليّ يرى نفسه أحق بالأمر للقرابة والمصاهرة، ومواصلةً للانتصار الذي حققه بنو هاشم على خصومهم ومنافسيهم التقليديين على زعامة قريش. وكان الأنصار يجدون الخلافة حقاً لهم، فلولا الهجرة والدعم المعنوي والمادي الذي قدموه لإخوانهم المهاجرين لكان للدعوة مصير آخر. لذلك

---

(29) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط 4، دار المعارف، الجزء الثالث، ص 205 ـ 206.

(30) المرجع السابق، ص 203.

(31) المرجع السابق، ص 208.

كله قال عمر بن الخطاب عن خلافة أبي بكر، والطريقة التي تمت بها بيعته، وذلك تعليقاً على قول سمعه يتردد «إن بيعة أبي بكر كانت فلتة»، قال عمر: «فقد كانت كذلك، غير أن الله وقى شرّها، وليس منكم من تقطع إليه الأعناق مثل أبي بكر»[32]. وهو قول يعكس إدراك عمر أن بيعة أبي بكر كانت محاطة بظروف وملابسات خطيرة، وقى الله المسلمين شرّها باختيار أبي بكر «دون غيره».

ومن نافلة القول هنا أن نذكر إن هذا الانقسام ينفي وجود نص يدل على كون الأئمة من قريش، أو يدل على لزوم طاعة الإمام. . . إلخ. وغالب الظن أن هذه النصوص تم إنتاجها في سياق الصراع الإجتماعي السياسي بين علي ومعاوية منذ معركة صفين. وحين استقر الأمر لبني أمية كان لا بد من إنتاج نصوص تدل على مشروعية «النظام الأموي» القرشي، وذلك لمواجهة النصوص التي كان الشيعة ينتجونها لإثبات مشروعية مقاومة النظام الأموي الذي لا مشروعية له. وهكذا دخلت المشكلة السياسية نطاق «الدين» وصارت جزءاً من «العقيدة» في كتب «أهل السنة». لذلك يزول عجبنا من إدراك الآمدي في القرن السابع الهجري (631هـ) لهذه المفارقة التي يضطر إلى الانسياق في تيارها.

يقول الآمدي تعبيراً عن هذه المفارقة في تمهيده للقانون الثامن «في الإمامة»: «واعلم أن الكلام في الإمامة ليس من أصول الديانات، ولا من الأمور اللابُدّيات (من «لا بد» أي من الضروريات الدينية) بحيث لا يسع المكلّف إلا الإعراض عنها، والجهل بها، بل لعمري إن المعرض عنها لأرجى حالاً من الواغل فيها، فإنها قلما تنفك عن التعصب والأهواء، وإثارة الفتن والشحناء، والرجم بالغيب في حق الأئمة والسلف بالإزراء، وهذا مع كون الخائض فيها سالكاً سبل التحقيق، فكيف إذا كان خارجاً عن سواء الطريق. لكن لما جرت العادة بذكرها في أواخر كتب المتكلمين، والإبانة عن تحقيقها في عامة مصنفات الأصوليين، لم نر من الصواب خرق العادة بترك ذكرها، في هذا الكتاب، موافقة للمألوف من الصفات، وجرياً على مقتضى العادات»[33].

ومع ذلك يمضي الآمدي بعد ذلك ليقرر ما سبق تقريره في مصنفات الأصوليين

---

(32) المرجع السابق، ص 205. وانظر أيضاً ص 218 ـ 223 في تفاصيل الجدل الذي دار بين المهاجرين والأنصار.

(33) الآمدي غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة 1391 ـ 1971م، ص 363.

قبله، حتى ليكاد القارىء يصدم وهو يتابع دفاعه الحاد عن «أن إقامة الإمام واتّباعه فرض على المسلمين شرعاً لا عقلاً». ويكاد هذا الدفاع الحاد أن يتمحور على حقيقة مفادها أن المتواتر «من إجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة رسول الله ﷺ على امتناع خلو الوقت من خليفة وإمام» دليل قاطع على وجوب قيام الإمام واتباعه شرعاً. هكذا يتحول الإجماع «الإجتماعي»، على ضرورة وجود «خليفة» بعد وفاة الرسول ﷺ، إلى «إجماع» ديني يندرج تحت مفهوم «التواتر» في الأحكام الدينية. لكن ما يقوله الآمدي هنا سبقه إليه «الماوردي» (423هـ) في «الأحكام السلطانية» وأبو حامد الغزالي (505هـ) في كثير من كتبه. وكان ذلك كله مسبوقاً بما قام به علماء الأصول ـ أصول الفقه ـ من جعل «الإجماع» أصلاً من أصول الدين، ومنبعاً من منابع الشريعة، تالياً للقرآن الكريم والسنة النبوية، وسابقاً على «القياس» والاجتهاد[34].

هكذا ينتقل مفهوم «الإجماع» من علم أصول الفقه إلى علم أصول الدين، فيحمل معه دلالته الدينية إلى مجال «الفكر السياسي»، وذلك بعد أن أصبح «الفكر السياسي» ذاته جزءاً من «أصول الدين» أي صار جزءاً من العقيدة. وهكذا أمكن إقامة مفهوم «وجوب الإمامة» على دليلين سمعيين: الأول تواتر إجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة الرسول ﷺ على امتناع خلو الوقت عن إمام، ولم يزل الناس على ذلك في كل عصر في حاجة إلى تنصيب إمام مُتّبع أو مُطاع. ومستند الإجماع نقل متواتر توفرت الدواعي والقرائن عليه. والدليل السمعي الثاني هو «المصلحة» «وبالتالي يصبح للدليل مقدمتان: الأولى قطعية وهي أن نظام الدين مقصود لصاحب الشرع قطعاً، والثانية جزئية وهي أنه لا يحصل نظام الدين إلا بإمام مُطاع. وتكون النتيجة قطعية وهي وجوب نصب الإمام. ويمكن البرهنة على المقدمة الثانية الجزئية بأمرين: الأول بأن نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا، والثاني أن نظام الدنيا لا يحصل إلا بإمام مطاع. وفي هذا الدليل تظهر حجة المصلحة أساس المقدمتين معاً كقصد للشارع وكضرورة في الدنيا، فالمصلحة هي التي تجمع بين الدين والدنيا، أساس الدين وضرورة الدنيا»[35].

---

(34) انظر كتابنا: الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، دار سينا، القاهرة، 1992م، ص 83 ـ 90.

(35) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مدبولي، القاهرة، المجلد الخامس «الإيمان والعمل ـ الإمامة»، ص 193 ـ 194.

لكن اعتماد «الإجماع» القائم على «التواتر» مرجعية دينية في مسألة «الخلافة» كان صياغة نظرية لتبرير ممارسة تاريخية محددة في شكل الحكم، وذلك بدليل غياب مرجعية دينية نصّية أخرى سوى ما تم إنتاجه بعد ذلك من نصوص عن إمامة قريش كما سلفت الإشارة. والذي يؤكد أن الصياغة النظرية كانت صياغة تبريرية، إصرار المتكلمين من «أهل السنة» على «أن مستند التعيين» أي تعيين الخليفة، لا يقوم على النصّ كما يزعم الشيعة، بل يقوم على «الاختيار». لكن ليس هذا «الاختيار» من جانب الأمة هو الذي يفرض على أفرادها طاعة «الخليفة»، بل يمثل «الاختيار» إجماعاً يستمد مشروعيته من «الإجماع» الأصلي على «وجوب» نصب الأئمة واختيار «الخلفاء»، ومن هذا الإجماع الأصلي تنبع طاعة الإمام. معنى ذلك أن «الاختيار» وحده ليس شرطاً لطاعة الإمام؛ لأن «طاعته بعد ذلك إنما صارت واجبة بالإجماع المستند إلى الكتاب، أو قول الرسول ﷺ لا إلى نفس الاختيار له أولاً»[36].

هذه التفرقة بين «الاختيار» و«الإجماع» مقدمة تنبني عليها عدم أهمية «الإجماع» في اختيار الإمام، ولو كان إجماع «أهل الحل والعقد»، فإن ذلك ما لم يقم عليه دليل عقلي ولا سمعي نقلي، بل الواحد من أهل الحل والعقد ـ والاثنان ـ كافٍ في الانعقاد، ووجوب الطاعة والانقياد، لعلمنا بأن السلف من الصحابة ـ رضوان الله عليهم، مع ما كانوا عليه من الصلابة في الدين، والمحافظة على قواعد المسلمين ـ اكتفوا في عقد الإمامة بالواحد والاثنين من أهل الحل والعقد كعقد عمر لأبي بكر! (الصواب: كعقد أبي بكر لعمر) وعبد الرحمن بن عوف لعثمان، ولم يشترطوا إجماع من في المدينة من أهل الحل والعقد، فضلاً عن إجماع الأمصار واتفاق من في سائر الأقطار. وكانوا على ذلك من المتفقين وله من المتبعين، من غير مخالفة ولا نكير. وعلى ذلك انطوت الأعصار في عقد الإمامة في كل حين، وعليه اتفاق كافة المسلمين»[37].

نلاحظ أن المرجعية المعتمدة في هذا التوصيف النظري (التنظير) هي مرجعية الواقع التاريخي للممارسة السياسية للجيل الأول من المسلمين، وذلك بعد أن تم تحويل هذه الممارسة ـ استناداً إلى مقولة «الإجماع» ـ إلى شأن ديني عقيدي. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تم اعتماد هذه الممارسة «نموذجاً» تقاس عليه

---

(36) الآمدي: غاية المرام في علم الكلام، سبق ذكره، ص 380 ـ 381.

(37) المرجع السابق، ص 381.

الممارسات التالية، فيتحاشى المفكّر السني الإشارة إلى ما حدث لنظام الخلافة وما يرتبط به من شورى، وبيعة، من انتهاك جذري مع قيام الدولة الأموية، حيث صارت «الخلافة» ميراثاً أسرياً أو ملكاً عضوضاً، وهو أمر استمر موجوداً في الدولة العباسية حتى سقوط نظام الخلافة سقوطاً نهائياً عام 656هـ.

هل يمكن القول بناء على هذا التمييز بين مرحلتين في تاريخ الممارسة السياسية للمسلمين أن ما يسمى بالخلافة ـ بالمعنى الذي تتوحد فيه السلطتان السياسية والدينية ـ قد انتهى مع قيام الدولة الأموية؟ واقع الأمر أن توحد السلطتين ظاهرة لم تحدث في التاريخ الإسلامي إلا في عصر النبوة في المرحلة المدينية فقط، حين أضيفت إلى أعباء الدعوة والنبوة أعباء الزعامة السياسية مع قيام شكل من الأشكال الاجتماعية فوق القبلية. كان اختيار الخليفة الأول أبي بكر الصديق ـ كما رأينا ـ «فلتة وقى الله شرها»؛ لأنه لم ينعقد عليها إجماع أهل الحل والعقد إلا بعد حوالي ستة أشهر. وقد كان الخلاف ـ كما رأينا ـ خلافاً سياسياً لا دينياً، وإن كانت الأدلة الدينية لكل الأطراف قد انبثقت في مرحلة تالية.

وكان استخلاف عمر بن الخطاب نتيجة لمشاورة اثنين فقط من الصحابة: أولهما عبد الرحمن بن عوف، الذي حرص أبو بكر على أن ينبّهه على «سرية» هذا التشاور قائلاً: «لا تذكر يا أبا محمد مما قلت لك شيئاً». والثاني هو عثمان بن عفان، الذي قال له مثل ما قال لعبد الرحمن بن عوف عن «السّرية»، لكنه أضاف لعثمان: «لو تركته (عمراً) ما عدوتك، وما أدري لعله تاركه، والخيرة له ألا يلي من أموركم شيئاً... يا أبا عبد الله لا تذكرن مما قلت لك من أمر عمر، ولا مما دعوتك له شيئاً»[38]. هذه المشاورة لا تعني إلا نوعاً من «المداولة» بين الخليفة واثنين من خلصائه، ولا تدخل تحت مفهوم «الشورى» بالمعنى الذي يجعل «أهل الحل والعقد» هم «مجلس الشورى». ولا يمكن تجاهل هذا «الوعد» الضمني الذي أفضى به الخليفة إلى عثمان بن عفان أن يكون هو المرشح التالي لعمر في حالة اعتذار الأخير.

وقد كان اختيار الخليفة الثالث «عثمان بن عفان» اختياراً منبثقاً عن مجلس شورى مكون من ستة من كبار الصحابة «المبشرين بالجنة»، اختارهم الخليفة

---

(38) الطبري: تاريخ الرسل والملوك الجزء الثالث، ص 428.

المحتضر عمر بن الخطاب. لكن التعليمات التي أعطاها عمر بن الخطاب لقواعد الاختيار تبدو غريبة، لأنها تعكس بطريقة ضمنية محاولة ابن الخطاب توقّي «أسباب الفرقة» التي يتوقعها ويخشى أضرارها. يقول الخليفة لأعضاء مجلس الشورى الخمسة ـ وكان طلحة غائباً عن المدينة ـ: «فإذا مت فتشاوروا ثلاثة أيام، وليُصَلِّ بالناس صهيب، ولا يأتين اليوم الرابع إلا وعليكم أمير منكم؛ ويحضر عبد الله بن عمر مشيراً، ولا شيء له من الأمر، وطلحة شريككم في الأمر، فإن قدم في الأيام الثلاثة فأحضروه أمركم، وإن مضت الأيام الثلاثة قبل قدومه فاقضوا أمركم... أرجو ألا يخالف إن شاء الله».

وإلى جانب هذا التنظيم حرص ابن الخطاب على تكوين قوة «ضبط» و«ردع»، في حالة الاختلاف بين الستة أعضاء مجلس الشورى، وعدم اتفاقهم على واحد منهم يتولى الأمر. واعتمد ابن الخطاب في تكوين هذه القوة على «الأنصار»، ربما تحقيقاً لقول أبي بكر في اجتماع السقيفة ـ منا الأمراء ومنكم الوزراء، لا نقضي دونكم أمراً ـ فتوجه لأبي طلحة الأنصاري قائلاً: «يا أبا طلحة، إن الله عز وجل طالما أعزّ الإسلام بكم، فاختر خمسين رجلاً من الأنصار، فاستحث هؤلاء الرهط حتى يختاروا رجلاً منهم. وقال لصهيب: صلّ بالناس ثلاثة أيام، وأدخل علياً وعثمان والزبير وسعداً وعبد الرحمن بن عوف وطلحة إن قدم، وأحضر عبد الرحمن بن عمر ولا شيء له من الأمر، وقم على رؤوسهم، فإن اجتمع خمسة ورضوا رجلاً وأبى واحد فاشدخ رأسه ـ أو اضرب رأسه بالسيف ـ وإن اتفق أربعة فرضوا رجلاً منهم وأبى اثنان، فاضرب رؤوسهما، فإن رضي ثلاثة رجلاً منهم وثلاثة رجلاً منهم، فحكِّموا عبد الله بن عمر، فأي الفريقين حكم له فليختاروا رجلاً منهم! فإن لم يرضوا بحكم عبد الله بن عمر فكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف، واقتلوا الباقين إن رغبوا عما اجتمع عليه الناس»[39].

هذا الترتيب السياسي لمسألة اختيار الخليفة الثالث يعتمد بشكل أساسي على محاولة الحفاظ على «التوازنات» السياسية القبلية، حرصاً على سلامة الدولة من التفكك والتصدع والانهيار. وهو ترتيب كاشف عن «السياسة» وليس عن «الدين»، كاشف عن ذلك في اختيار الستة أولاً، وكاشف عنه كذلك في إدخال «الأنصار»

---

(39) الطبري: تاريخ الرسل والملوك، الجزء الرابع، ص 229.

عنصراً في إحداث التوازن المطلوب، ولو بالتصفيات الجسدية. ويزداد الأمر وضوحاً في كشف الوجه السياسي لمسألة «الخلافة» حين نستعرض موقف بني هاشم من هذا الترتيب.

في البداية، كان رأي العباس بن عبد المطلب، والذي أفضى به لعلي عقب إعلان أسماء المرشحين الستة ـ الذين هم مجلس الشورى ـ: «لا تدخل معهم»، فقال علي: «أكره الخلاف» فرد عليه العباس: «إذا ترى ما تكره»![40]. وحين كشف عمر آليات الاختيار التي يجب اتباعها، وحصره في كل من علي وعثمان مع الإشارة العاجلة لإمكانية اختيار سعد بن أبي وقاص وعبد الرحمن بن عوف، دار الحوار التالي بين علي والعباس، فقال علي: «عَدَلَتْ عنا (يعني الخلافة)، فقال (العباس) وما علمك؟ قال: قرن بي عثمان، وقال (يقصد عمراً): كونوا مع الأكثر، فإن رضي رجلان رجلاً، ورجلان رجلاً، فكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف». ويواصل علي بن أبي طالب تحليله للموقف وتوقعه لما سيحدث: «فسعد (بن أبي وقاص) لا يخالف ابن عمه عبد الرحمن (بن عوف)؛ وعبد الرحمن صهر عثمان لا يختلفون فيوليها عبد الرحمن عثمان، أو يوليها عثمان عبد الرحمن، فلو كان الآخران معي لم ينفعاني، بله (فما بالك) إني لا أرجو إلا أحدهما». وكان تعليق العباس على تحليل علي: «لم أتبعك في شيء إلا رجعت إلي مستأخراً بما أكره؛ أشرت عليك عند وفاة رسول الله ﷺ أن تسأله فيمن الأمر فأبيت، وأشرت عليك بعد وفاته أن تعاجل الأمر فأبيت، وأشرت عليك حين سمَّاك عمر في الشورى ألا تدخل معهم فأبيت؛ احفظ عني واحدة؛ كلما عرض عليك القوم، فقل: لا، إلا أن يولوك؛ واحذر هؤلاء الرهط، فإنهم لا يبرحون يدفعوننا عن هذا الأمر حتى يقوم لنا به غيرنا»[41].

ولو تأملنا ما حدث في بيعة علي بن أبي طالب، عقب مقتل الخليفة الثالث، أدركنا أنها بيعة لم ينعقد عليها إجماع أبداً، بل إن بعض من بايعوه في المسجد نقضوا بيعتهم وشنوا ضده حرباً. ثم تصدى له معاوية بن أبي سفيان، وكان والياً لعثمان على الشام، محارباً تحت «يافطة الثأر للخليفة المقتول». وحين انتهى الأمر لبني أمية بتصالح الحسن مع معاوية، فيما أصبح يعرف بعام الجماعة، تحول النظام

---

(40) الطبري: تاريخ الرسل والملوك، الجزء الرابع، ص 228.

(41) المرجع السابق، ص 229 ـ 230.

السياسي إلى نظام ملكي وراثي لا شبهة في ذلك. وصارت آليات الشورى والبيعة آليات شكلية رفضها بعض الفقهاء، وعلى رأسهم أبو حنيفة النعمان: «لم يقبل الخلافة الأموية ولا العباسية ولم يُجزْها. ولهذا رفض القضاء أولاً في زمان الأمويين، ثم في دور العباسيين حين كلفوه به».

إن ما يسمى بتاريخ «الخلافة» إذن ليس إلا تاريخاً لنظام سياسي لا علاقة له بالدين من قريب أو بعيد، نظام سياسي اختارته الجماعة وفق «موازين» القوى الاجتماعية وقدراتها السياسية من جهة، ووفق المتاح من معرفة وخبرة تاريخية ثقافية من جهة أخرى. ولعل هذا هو الذي دعا ابن الخطاب لإهمال لقب «خليفة» مستبدلاً به لقب «أمير المؤمنين»، وهو لقب يكشف عن الطابع السياسي الدنيوي للمنصب. وظل هذا اللقب ملازماً للمنصب أمداً من الزمن، وأغلب الظن أن المنصب لم يستعد لقب «خليفة» إلا بعد أن تحولت «الإمارة» إلى يد العسكر، حين بدأت سيطرتهم على شؤون الحكم تظهر، كما سلفت الإشارة، حقيقة من الحقائق.

لكن آيات الصراع السياسي على المنصب، خاصة منذ ما يسمى بعصر «الفتنة»، جعلت كل فريق يسعى إلى تثبيت مشروعيته السياسية استناداً إلى «نص ديني». حدث ذلك في حصار الثوار لعثمان بن عفان، الذي طلبوا منه أن يعزل العمال الفسّاق، وأن يستعمل عليهم من لا يُتَّهم على دمائهم وأموالهم، أي من لا يعتدي على دمائهم وأموالهم، وطلبوا منه أخيراً أن يرد عليهم مظالمهم، أي ما أخذ منهم ظلماً من عطاء. كان رد عثمان: «ما أراني إذاً في شيء إن كنت استعمل من هويتم، وأعزل من كرهتم، الأمر إذاً أمركم»، وهو قول يكشف عن إحساس عثمان بأن هؤلاء الثوار يعتدون على «السلطة» المخولة له، كما يكشف عن رفض تام لتحقيق المطالب العادلة لهؤلاء الثوار. حين ذاك احتد النقاش: «قالوا: لتفعلن أو لتعزلن أو لتقتلن. فانظر لنفسك أو دع. فأبى عليهم النقاش وقال: لم أكن لأخلع سربالاً سربلنيه الله»[42].

هكذا تحولت «الإمارة» ـ في منطق الخليفة المحاصر ـ إلى هبة إلهية، رغم أنها في الأصل اختياراً بشرياً، حيث كان يمكن لمجلس الشورى الذي عينه عمر اختيار أمير آخر. هكذا صار ما كان شأناً إنسانياً سياسياً شأناً إلهياً دينياً. لكن مروان بن

(42) المرجع السابق، ص 371.

الحكم مثلاً ـ وهو أحد مستشاري عثمان والمسؤول عن كثير من الأخطاء والممارسات التي ألّبت الناس ضد عثمان ـ كان ينظر للأمر على اعتبار أنه «ملك» بني أمية. قال ذلك بشكل واضح وعبّر عنه حين خرج على الثوار المتزاحمين على باب عثمان وصرخ فيهم: «ما شأنكم قد اجتمعتم كأنكم جئتم لنهب! شاهت الوجوه! كل إنسان آخذ بأذُن صاحبه. ألا من أريد! جئتم تريدون أن تنزعوا ملكنا من أيدينا! اخرجوا عنا، أما والله لئن رمتمونا ليمرّن عليكم منا أمر لا يسركم، ولا تحمدوا غِبَّ رأيكم. ارجعوا إلى منازلكم! فإنا والله ما نحن بمغلوبين على ما في أيدينا»[43].

لقد كان الصراع السياسي الاجتماعي إذن هو الحافز دائماً للتخفي وراء ستار ديني بحثاً عن «مشروعية» عليا تحقق الانتصار على الخصوم. من هنا أبدع الشيعة ـ بعد مقتل علي ـ مسألة الإمامة بالنصّ لا بالتعيين والاختيار، وقاموا على امتداد تاريخهم بمراكمة نوع من الرأسمال الرمزي، بداية ببعض الأقوال والمواقف النبوية المرتبطة بشخص علي بن أبي طالب. وكان على «العثمانية» ثم «الأمويين» فيما بعد، أن يخلقوا رأسمالهم الرمزي الذي تمحور أساساً حول «القرشية» و«فضل قريش» على الناس، بدءاً بتقديم أبي بكر وعمر وعثمان على عليّ، وانتهاء بما أضافه «العباسيون» على «البيت النبوي» مستغلين التراث الشيعي لمحاربة الرأسمال الأموي.

الخلافة من الدنيوي إلى الديني:

وظل الأمر كذلك حتى ثبت في تاريخ الفكر البُعد الديني لمسألة «الخلافة»، خاصة مع تضاؤل سلطة الخلفاء السياسية مع سيطرة العناصر العسكرية على شؤون الحكم واستئثارهم بالإمارة. لم يعد لمنصب الخليفة إذن منذ منتصف القرن الثالث الهجري تقريباً سوى دلالته الرمزية الدينية، التي التصقت به التصاقاً تاماً في الوعي الإسلامي حتى صار المساس به «كفراً» و«إلحاداً» وتبعية للغرب الاستعماري. . . إلخ ومما له دلالة في هذا الصدد أنه في هذه الفترة تقريباً بدأت الكتابة عن حق الخليفة في تفويض بعض سلطاته أو كلها إلى «أمير» خارج عاصمة الخلافة، أو إلى «وزير» يقوم بشؤون الحكم داخل العاصمة. كان هذا ما ذهب إليه «الماوردي» في أحكامه السلطانية، وذلك في محاولة لإيجاد شرعية للوضع الذي فرض نفسه سياسياً[44].

---

(43) المرجع السابق، ص 362.

(44) انظر: البرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، سبق ذكره بالإنجليزية، ص 13.

ولم يكن هذا في حقيقته سوى تنظير لفصل «السلطنة» عن «الخلافة» منذ ذلك الوقت المبكر في التاريخ السياسي للمسلمين.

وفي ظل الحكم السلجوقي صار التهديد الإسماعيلي للنظام السياسي للدولة واضحاً ملموساً في تزايد حدة الاغتيالات التي انصبت أساساً على كبار رجال الدولة، الأمر الذي استدعى التصدي للفكر الإسماعيلي بالتفنيد والنقض. وأصدر الخليفة المستظهر بالله تعليمات لأبي حامد الغزالي للقيام بهذه المهمة، فكتب كتابه المعروف باسم «فضائح الباطنية». والذي يهمنا التركيز عليه في تحليل هذا الكتاب الكشف عن بعد النزاع على «الرأسمال» الرمزي بين السنة والشيعة، وهو الأمر الذي ساهم في تثبيت مسألة أن الخلافة شأن ديني وليس دنيوياً، جزء من العقيدة وليس مجرد ممارسة سياسية إنسانية تاريخية.

يبدأ الغزالي كتابه بإبطال فكرة الشيعة المحورية، التي مفادها أن الخلافة بالنص لأنها شأن ديني لا يترك للاختيار أو التعيين أو الشورى. وقد اعتمد الغزالي في إبطال هذه الفكرة على مجموعة من الحجج، تتعلق كلها بنقد «الأخبار» التي يتعلق بها الشيعة للقول بإمامة علي بن أبي طالب «نصاً». ونفس الحجج يستخدمها الغزالي في إبطال مفهوم «عصمة» الإمام من الخطأ والزلل والصغائر والكبائر عند الشيعة. لكن حين ينتقل الغزالي للتدليل على أحقية الخليفة المستظهر بالله بإمامة المسلمين دون غيره يكاد ينتهي في تحليله لهذه الأحقية إلى ما يتجاوز القول بالنص ـ قول الباطنية ـ إلى القول بالاختيار «الإلهي» المباشر. وبعبارة أخرى إذا كان الباطنية يقيمون مشروعية أئمتهم على «نص» من النبي ﷺ فإن الغزالي يقيم مشروعية إمامة المستظهر بالله على «الاختيار» المباشر من الله عز وجل.

إن الإمامة فيما يرى الغزالي إما أن تنعقد بالنص أو باختيار المسلمين، ولأن القول بالنص باطل فلا إمامة إلا بالاختيار. لكن مسألة «الاختيار» تثير إشكالات لا حصر لها: إختيار من؟ عامة المسلمين أم أهل الحل والعقد؟ وهل يصح الاختيار وتنعقد البيعة بكل المسلمين دون استثناء، أم بكل أهل الحل والعقد، أم يكتفي بالبعض من ذلك؟ وما قدر «البعض» الذي تكون مبايعته مبرراً لانعقاد الإمامة؟ تلك كلها إشكالات يحلها الغزالي بالتخلي تماماً عن مبدأ «الاختيار» الذي واجه به مبدأ «النص»، وذلك استناداً إلى مبدأ جواز انعقاد الإمامة «بالشوكة» أي بالقوة والقهر والغلبة. لكنه يفعل ذلك بنفس المنهج الأشعري «الوسطي» ظاهراً والمنحاز حقيقة،

يقول «نعم! لا مأخذ للإمامة إلا النص، أو الاختيار. ونحن نقول: مهما بطل النص ثبت الاختيار. قولهم إن الاختيار باطل لأنه لا يمكن اعتبار كافة الخلق ولا الاكتفاء بواحد، ولا التحكم بتقدير عدد معين بين الواحد والكل ـ فهذا جهل بمذهبنا الذي نختاره ونقيم البرهان على صحته. والذي نختاره أنه يكتفي بشخص واحد يعقد البيعة للإمام مهما كان ذلك الواحد مطاعاً ذا شوكة لا تطال، ومهما كان مال إلى جانبٍ مال بسببه الجماهير ولم يخالفه إلا من لا يُكْتَرث بمخالفته. فالشخص الواحد المتبوع المطاع الموصوف بهذه الصفة إذا بايع كفى»[45].

ومن المؤكد أن الغزالي يعتمد في هذا الاجتهاد على بعض الحقائق التاريخية المنتزعة من تاريخ الدولة الإسلامية، فقد تم اختيار أبي بكر من جانب عمر بن الخطاب في اجتماع السقيفة، وتم اختيار عمر من جانب أبي بكر بالتعيين. أما اختيار الخليفة الثالث عثمان بن عفان فقد تم بانعقاد أغلبية من الستة الذين اختارهم عمر بن الخطاب لاختيار واحد منهم، ثم بدأ الصراع غقب قتله والخلاف حول إمامة علي بن أبي طالب، حيث نازعه معاوية بن أبي سفيان حتى قتل عليّ. انعقدت الإمامة لمعاوية بمبايعة الحسن فيما عرف بعام الجماعة. ومنذ تلك اللحظة كان اختيار الخليفة يتم بآليات المبايعة الشكلية لمن يختاره الخليفة القائم بالأمر والذي يمتلك «الشوكة». هكذا كانت تقاليد تنصيب الأئمة في الدولتين الأموية والعباسية وراثة، وهي تقاليد تختلف كثيراً عن وراثة الإمامة في البيت النبوي عند الشيعة. الفارق بين الشيعة وبين السنة هو حرص الشيعة على ربط قضية الإمامة بسلطة أعلى هي السلطة الإلهية، وذلك من خلال القول إن الإمامة بالنّص. وهذه السلطة العليا هي ما كانت تحتاجه دولة السنة في صراعها السياسي ضد خصومها الإسماعيلية.

لذلك حرص الإمام الغزالي على ربط «الاختيار» بالمشيئة الإلهية المطلقة، ولو كانت من طرف شخص واحد، ما دام يمتلك «الشوكة» التي تؤدي إلى طاعة الناس له. وهذا الربط إلى جانب اتساقه التام مع نهج التفكير الأشعري، الذي يرتهن كل من الإنسان والطبيعة في أسر «جبرية» صارمة، يهدف إلى تأبيد الواقع التاريخي والسياسي، وذلك عن طريق ارتهانه بدوره داخل سياج تلك «الجبرية»: «اكتفينا بشخص واحد يبايع، وحكمنا بانعقاد الإمامة عند بيعته، لا لتفرده في عينه، ولكن

---

(45) الإمام الغزالي فضائح الباطنية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1383هـ ـ 1964م، ص 176 ـ 177.

لكون النفوس محمولة على متابعته ومبايعة من أذعن هو لطاعته، وكان في متابعته قيام قوة الإمام وشكوته. وانصراف قلوب الخلائق إلى شخص واحد أو شخصين أو ثلاثة على ما تقتضيه الحال في كل عصر، ليس أمراً اختيارياً يتوصل إليه بالحيلة البشرية، بل هو **رزق إلهي يؤتيه الله من يشاء**. (التأكيد لنا) فكأنا في الظاهر رددنا تعيين الإمامة إلى اختيار شخص واحد وفي الحقيقة رددناها إلى اختيار الله تعالى ونصبه؛ إلا أنه قد يظهر اختيار الله عقيب متابعة شخص واحد أو أشخاص. وإنما المصحح لعقد الإمامة انصراف قلوب الخلق لطاعته والانقياد له في أمره ونهيه. وهذه نعمة وهدية من الله تعالى»[46].

هكذا ينتهي الإمام الغزالي إلى جعل خلافة المستظهر بالله اختياراً إلهياً، ما دامت خلافة انعقد الإجماع عليها ولو برجل واحد أمال الله له القلوب. لكنه لكي يفعل ذلك ألقى بالتاريخ كله في مجال «الاختيار الإلهي»، الذي لا يظهر للناس إلا بعد متابعتهم لشخص واحد أو أشخاص، وبذلك أسقط الغزالي قوانين الاجتماع البشري «ودفع الله الناس بعضهم ببعض»، وذلك بعد أن كان قد تم له إسقاط فاعلية الفعل الإنساني وإهدار قوانين الطبيعة. لقد أراد أن يناهض «الباطنية» ويفنِّد مزاعمهم حول «النّص» على الإمام وعصمته من الصغائر والكبائر، وحول وراثته للعلم النبوي دون حاجة إلى تعليم، لكنه انتهى إلى جعل «المستظهر بالله» فوق إمام الشيعة في كل تلك الجوانب: «ولما نسبونا (يقصد الشيعة) إلى أننا ننصب الإمام بشهوتنا واختيارنا، ونقموا ذلك منا، كشفنا لهم بالآخرة أنّا **لسنا نقدم إلا من قدمه الله**. فإن الإمامة عندنا تنعقد بالشوكة، والشوكة تقوم بالمبايعة، **والمبايعة لا تحصل إلا لصرف الله تعالى القلوب قهراً إلى الطاعة والموالاة، وهذا لا يقدر عليه البشر**. ويدلُّك عليه أنه لو أجمع خلق كثير لا يحصى عددهم على أن يصرفوا وجوه الخلق وعقائدهم عن الموالاة للإمامة العباسية عموماً، وعن المشايعة للدولة المستظهرية ـ أيدها الله بالدوام ـ خصوصاً، لأفنوا أعمارهم في الحيل والدسائس لتهيئة الأسباب والوسائل ولم يحصلوا في آخر الأمور إلا على الخيبة والحرمان»[47] (التأكيد لنا).

هل يمكن لنا بعد هذا التحليل المستفيض أن نقول إن وسطية الغزالي الأشعرية قد انتهت إلى نوعٍ من محاولة الجمع بين «النقائض»؟ وهل نستطيع بهذا الاستنتاج أن

---

(46) المرجع السابق، ص 178.

(47) المرجع السابق، ص 179.

نفسر حقيقة الأزمة؟

خاتمة

هكذا لا نحتاج، وفق هذا التحليل التاريخي، أن نبحث عن سند شرعي للتفريق بين «الخلافة» و«السلطنة» ـ بقدر ما نحتاج للغوص في عمق إشكالية الخلافة في التراث الديني الإسلامي، ولا نكتفي بحصر النقاش حولها في المسائل الفرعية والفقهية. إنها مسألة تتمثل فيها جملة الحقوق والمصالح العامة المختصة بالأمة؛ ومن ثم يحتاج تحلياها لكشف قناع «التشيع» في الفكر السني، القناع الذي حللناه من خلال إبراز الصراع على مسألة الرأسمال الرمزي في الفقرة السابقة.

وحين يصبح أمر الخلافة كذلك تنكشف حقيقة كونها أمراً سياسياً دنيوياً لا علاقة له بالعقيدة.

إن الإجماع الذي ثبت به وجوب نصب الإمام إجماع لا يستند إلى نص في الشريعة من قرآن أو سنة، بل هو يستند على قاعدة عقلية هي «دفع الضرر»، وهي قاعدة يتفق عليها العقلاء جميعاً، وإدخال هذه القاعدة العقلية في حيز الشريعة لا يجعل منها قاعدة «شرعية».

إن مسألة شكل الحكومة هي من المسائل التابعة لمقتضيات الزمان. وتتعين أحكام مثل هذه المسائل بحسب مقتضى الزمان والمصلحة العامة وأحوال الناس الاجتماعية، وتتبدل أحكامها حسب تطورات هذه الأحوال والبواعث.

إن التركيز على جوهر الشريعة الإسلامية، متمثلاً في واحد من مقاصدها الكلية ـ العدل ـ يترك شكل الحكومة التي تحقق هذا العدل لمتغيرات الزمان والمكان، بما أن الشريعة لم تنص على ذلك وسكتت عنه. إن الخلافة كانت شكلاً تاريخياً، ربما تحقق في صورته المثلى «الحقيقية» في عصر الخلفاء الراشدين الأربعة، وفي عهد الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز. أما ما تلا ذلك من عصور فقد كانت الخلافة فيه «صورية»، سواء في عصر الأمويين أم العباسيين، أم عصر المماليك والعثمانيين. وإذا كان للخلافة جانبان هما: خلافة النبوة ـ النيابة عن النبي ﷺ في إجراء الحكومة والإمامة ـ وخلافة الأمة، بالوكالة عنها والنيابة، فإن خلافة النبوة قد انتهت ولم يبق سوى خلافة الأمة.

هذه الخلافة نوع من الوكالة التي لا تنعقد إلا بالاختيار الحر المباشر، أو

باختيار من توكلهم الأمة عنها في هذا الاختيار: إن الخليفة، وبعبارة أخرى الإمام، هو رئيس جمهورية المسلمين. ولم تكن ولايته العامة كولاية البابا الروحية، بل إنها إدارية وسياسية كالولاية العامة الموجودة عند رئيس جمهورية أو ملك.

هذه الخلافة بالمعنى السالف، وبعد أن تم تفكيك بعدها الديني المتمثل في خلافة «النبوة»، ليست إذن خلافة مطلقة، بل هي مقيدة بالأمة صاحبة الحق في الاختيار والعزل.

هكذا يفضي بنا إعادة وضع مشكلة الخلافة في التاريخ، إلى إبراز بعدها السياسي ووظيفتها الدنيوية وكشف القناع عن البعد الديني الذي أضفي عليها. ولعل هذا الإنجاز هو الذي حاوله بشكل صريح كتاب علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم»، فتعرض لما تعرض له إبّان صدوره، ثم عاود البعض الهجوم عليه مجدداً كما شرحنا في مكان آخر من هذا الكتاب. ولأن مشكلة الخلافة ما زالت موضع نقاش من زاوية «الدين» لا من زاوية «الدنيا» ومن باب «العقيدة» لا من باب «السياسة»، فمن الضروري التصدي لهذه الدعاوى بالمساهمة في كشف «التاريخ» الذي تريد الإيديولوجيا أن تحجبه وراء ستار «الدين».

الفصل الثالث

إشكالية التراث في الوعي المعاصر

(القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق وإنما
يتكلم به الرجال)

علي بن أبي طالب

بين التأويل والتفسير

قراءة التراث وتأويله في ضوء مشكلات الواقع الراهن وهمومه تمثل إحدى الهموم الفلسفية في الفكر الإنساني المعاصر، وقد اقترنت في نشأتها بالبحث في مشكلات تأويل الكتب الدينية المقدسة، اليهودية والمسيحية، تحت اسم «الهرمنيوطيقا» Hermeneutics. التأويلية إذن مصطلح قديم كان يشير في بداية استخدامه إلى مجموعة القواعد والمعايير النظرية التي يجب على المفسر أن يتبعها لفهم النص الديني وشرحه وتأويله. وهو بذلك يختلف عن مصطلح «التفسير» Exegesis الذي يشير إلى عملية التأويل ذاتها. وقد نشأت الحاجة لوضع القواعد والمعايير مع بداية عصر الإصلاح الديني في منتصف القرن السابع عشر في أوروبا، والذي ارتبط بنشأة البروتستنتية كحركة مناهضة لسلطة الكنيسة الكاثوليكية واستئثارها وحدها بحق تأويل الكتاب المقدس، واضطهاد كل من ترى أنه يطرح تصورات أو يتوصل إلى نتائج علمية تخالف تأويلها للنصوص الدينية.

وقد نشأت المشكلة، مشكلة قراءة وتأويل النصوص الدينية، في تراثنا العربي الإسلامي، في سياق نشأة الفرق السياسية ـ الدينية فيما عرف بحقبة «الفتنة» في التاريخ المبكر للدولة العربية الإسلامية. وقد ارتبطت هذه النشأة بخلاف في تحديد معنى ودلالة مصطلحي «التفسير» و«التأويل»، ومحاولة بلورة الفرق بينهما في

الاستخدام والتوظيف. ومن الثابت تاريخياً أن مصطلح «التأويل» كان هو المصطلح السائد والمستخدم دون حساسية للدلالة على شرح وتفسير القرآن الكريم، في حين كان مصطلح «التفسير» أقل تداولاً. لكن مصطلح «التأويل» بدأ يتراجع بالتدريج ويفقد دلالته المحايدة، ويكتسب دلالة سلبية، وذلك في سياق عمليات التطور والنمو الاجتماعيين وما يصاحبهما عادة من صراع فكري وسياسي.

ويمكن هنا أن نستشهد ببعض الأقوال التي وردت متناثرة في كتب التاريخ والتفسير. من هذه الأقوال ما يروى عن علي بن أبي طالب حين رفع الأمويون المصاحف على أسنة السيوف، بنصيحة الداهية عمرو بن العاص، طالبين الاحتكام للقرآن، الأمر الذي أحدث انشقاقاً في صفوف جيشه، فقال علي: «بالأمس حاربناهم على تنزيله واليوم نحاربهم على تأويله»، وهي عبارة تحاول أن تلفت أنظار الذين استجابوا للتحكيم إلى أن هؤلاء القوم من بني أمية يحاولون اليوم التلاعب بالتأويل بعد أن كانوا في سنوات سابقة يرفضون التنزيل. لكن عبارة علي لا تتضمن أي دلالة معيبة لكلمة «تأويل» التي لم تكن بعد قد تحولت إلى مصطلح، بل هي عبارة واصفة لطبيعة الخلاف. والذي يؤكد ذلك أنه هو نفسه الذي قال رداً على المحكِّمة (الخوارج فيما بعد) كذلك: «القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال»[1]. وهو الذي قال لابن عباس وهو بصدد الحِجاج مع الخوارج: «لا تحاجهم بالقرآن فإن القرآن حمَّال أوجه، بل حاجهم بالسنة». وفيما يورده محمد بن جرير الطبري، (القرن الثالث الهجري ـ التاسع الميلادي) عن بعض التابعين في شرح الآية 7 من سورة آل عمران، هناك من يقول عن «الذين في قلوبهم مرض» الذين يتبعون المتشابه أن المقصود هم الخوارج[2]. والعبارة في دلالتها الحرفية تعني أنهم يقصدون تأويل المتشابه من القرآن واتباعه بهدف الفتنة لأن المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله بنص الآية المذكورة. ولعلنا نعلم جميعاً أن هذه الآية صارت فيما بعد محور جدال عميق بين المفسرين من الاتجاهات والفرق المختلفة لا حول تأويلها وشرح

---

(1) انظر: محمد بن جرير الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط 4، 1979م، الجزء الخامس، ص 48 ـ 49 وكذلك ص 66 و55 على التوالي.

(2) الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق محمود محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، 1971م، الجزء السادس، ص 198.

معناها فقط، بل حول علامات الوقف والاتصال فيها كذلك[3].

ولعلنا لا نحتاج هنا لشرح ما هو معروف تماماً من تعدد التأويلات واختلاف التفسيرات بدءاً من القرن الأول الهجري، وهو أمر اتسع ونما في القرون التالية، حتى صار مصطلح «المؤوّلة» يضم - إلى جانب الخوارج - الشيعة والمعتزلة والمتصوفة. ولعل القرن الرابع الذي شهد نمو الفكر الشيعي على مستوى الصياغة الفلسفية واللاهوتية، هو نفسه القرن الذي شهد قمة العداء بين الدولة السنية ممثلة في دولة الخلافة العباسية وبين الدولة الشيعية التي امتد سلطانها حتى القاهرة. وهو كذلك القرن الذي كان قد شهد الانتصار السياسي ممثلاً في تأييد الدولة بدءاً من عصر المتوكل للفكر الفقهي السني المحافظ، بعد أن كانت في عصر المأمون والمعتصم تتبنى الفكر الإعتزالي وتعادي الموقف الفقهي السني. من الطبيعي أن يكون لهذا المشهد الذي يصعب فيه التمييز بين السياسي والفكري، أو بين الدنيوي والديني، تأثيره في إلصاق دلالة «التحريف» بدلالة «التأويل». الأمر الذي جعل مصطلح «التفسير» يتقدّم تدريجياً ليكون هو المصطلح الدال على البراءة الموضوعية.

ولكي تتضح أبعاد هذا الإحلال لمصطلح «التفسير» محل مصطلح «التأويل» ينبغي العودة لكلمة تفسير في مجال التداول اللغوي. ومن الجدير بالذكر أن كلمة «تفسير» لم ترد في القرآن كله سوى مرة واحدة، بينما وردت كلمة «تأويل» أكثر من عشر مرات. وإذا أخذنا النص القرآني - الذي طالت فترة نزوله أكثر من عشرين عاماً - نموذجاً لما يسمى في الدراسات اللغوية «معَدَّل الانتشار» لجاز لنا أن نقول إن كلمة «تأويل» تنتشر في اللغة العربية في عصر القرآن عشرة أضعاف انتشار كلمة «تفسير». هذا بالإضافة إلى أن كلمة «التفسير» - وهناك خلاف حول جذرها اللغوي، هل هي من الفسر أم من السفر - تعني في الغالب ما يقترب إلى حد كبير من معنى «الترجمة» الآن، وإن كانت ترجمة داخل النظام اللغوي نفسه. من هنا نفهم لماذا أطلق ابن جني (أبو الفتح عثمان، القرن الرابع الهجري - العاشر الميلادي) على شرحه لديوان المتنبي اسم «الفسر» وهو مجرد شرح لمعاني المفردات. أما أول كتاب كبير في شرح القرآن، وهو كتاب محمد بن جرير الطبري، الذي ضمّ داخله كلّ ما

---

(3) انظر الفصل الثالث من كتابنا «التفسير العقلي للقرآن: دراسة في تأويل القرآن عند المعتزلة»، المركز الثقافي العربي، بيروت ط 4، 1996، الفصل الثالث «المجاز والتأويل»، ص، 164 وما بعدها.

سبقه في مجال شرح النص القرآني، فقد أطلق عليه اسم «جامع البيان عن تأويل آي القرآن» وهو يبدأ كلَّ آية بالشرح قائلاً: «تأويل قوله تعالى. . .». ولكن رغم هذه الأسبقية الدلالية والتداولية لمصطلح «التأويل» مقابل مصطلح «التفسير» درج العلماء المسلمون منذ القرن الرابع الهجري تقريباً، أي العاشر الميلادي ـ باستثناء الشيعة وبعض المتصوفة ـ على تفضيل مصطلح «التفسير» على مصطلح «التأويل». وصار شائعاً أن «التأويل» جنوح عن المقاصد والدلالات الموضوعية في القرآن ودخول في إثبات عقائد وأفكار أو بالأحرى ضلالات من خلال تحريف عمدي لدلالات ومعاني المفردات والتراكيب القرآنية.

صحيح أننا نجد عند جلال الدين السيوطي (القرن التاسع الهجري، الخامس عشر الميلادي) تمييزاً دلالياً بين مصطلحي «التفسير» و«التأويل» يضعهما معاً على قدم المساواة، من حيث ارتباط كل منهما بالآخر، وحاجة المفسر ـ أو المؤول ـ لهما معاً، وذلك على أساس أن «التفسير» هو شرح معاني الكلمات المفردة في حين أن «التأويل» هو استنباط دلالة التراكيب بما تتضمنه من حذف وإضمار وتقديم وتأخير وكناية واستعارة ومجاز إلخ. لكن ما يقوله السيوطي في القرن التاسع ليس في مجمله إلا إعادة صياغة وترتيب لما سبق قوله في القرون الأربعة الأولى وما تلاها بقليل وربما حتى نهاية القرن الخامس الهجري حيث ينقل كثيراً من أقوال الإمام الغزالي[4]. ومعنى ذلك أن الأقوال التي يرويها السيوطي عن السلف يمكن أن تؤخذ على أنها وصف للممارسة الفعلية في مجال التفسير في عصره، وهو العصر الذي كان يعتبر «التأويل» مصطلحاً مشبوهاً إن لم يكن سيىء الدلالة. وخلاصة ما يقوله السيوطي عن الفرق بين «التفسير» و«التأويل» وأنَّ أولهما بمثابة تمهيد للثاني ضروري له، كلام صحيح في مجمله. ففي الممارسة الفعلية لعملية الشرح، التي هي «التأويل»، لا بد من المرور بالتفسير.

كان هذا تعريفاً مختصراً لمجال تداول مصطلح «التأويل» في نشأته في كل من الثقافتين الغربية والعربية، لكن مفهوم المصطلح قد اتسع في تطبيقاته في الفكر الحديث، فصار يتناول إلى جانب تأويل النصوص الدينية عمليات التأويل المعرفية

---

(4) السيوطي (عبد الرحمن جلال الدين): الاتقان في علوم القرآن، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط 3، القاهرة، 1370هـ ./ 1951م.

في العلوم الإنسانية كالتاريخ وعلمي الاجتماع والأنثروبولوجيا، وعلم الجمال والنقد الأدبي والفولكلور. صارت «التأويلية» باختصار هي جوهر ولب «نظرية المعرفة» في محاولتها وصف فعل «القراءة» ـ أي قراءة لأي ظاهرة تاريخية أو فلسفية أو أدبية أو سياسية أو اقتصادية ـ بوصفها بناء معقداً من العلاقات التي تتضمن عناصر «الذات» و«الموضوع» و«السياق» و«نسق العلامات» و«الرسالة»، وهي عناصر تتفاعل مع بعضها تفاعلاً يتسم بالتوتر الذي قد يفضي أحياناً إلى «بروز» بعضها على حساب البعض، دون أن يفضي إلى إخفائها إخفاء كاملاً. صحيح أننا نجد بعض نظريات «التأويلية» تبالغ أحياناً في التركيز على فعالية «الذات» القارئة إلى درجة زعم «موت المؤلف» و«الوجود الوهمي للنص» لحساب «القارىء» أو «المؤول». لكننا نجد أيضاً على الجانب الآخر «تأويلية» تعلي من شأن القراءة الموضوعية المحايدة، وتبالغ إلى حد الزعم بإمكانية الوصول إلى «المعنى التاريخي» الأصلي للحدث أو للوثيقة والنص. من الصعب أن نزعم أن تطوراً مثل هذا قد حدث في مفاهيم «التأويل» و«التفسير» في ثقافتنا الحديثة والمعاصرة، بالرغم من أن الحديث عن التراث وإشكالية تفسيره وتأويله حديث سيظل ماثلاً في أفق همومنا الثقافية والفكرية لأمد زمني يصعب التكهن بوصوله إلى محطة معرفية هادئة، وخالية من صخب النزاع الإيديولوجي والصراع الإجتماعي (الإقتصادي / السياسي) المحتدم. وإذا كان من الصعب تحديد نقطة البداية في نشأة هذه الإشكالية في ثقافتنا الحديثة، فإن تحليل مظاهر تعقيدها الراهنة يمكن أن تساعد في استجلاء بعض الغموض الذي لازم المشكل منذ تلك البداية الغامضة. ومن السهل على الباحث أن يرصد الآن ثلاثة مواقف أو تيارات أساسية واضحة من التراث، يتضمن كل تيار منها العديد من التفريعات التي قد تختلف فيما بينها في بعض التفصيلات والقضايا الجزئية، ولكنها اختلافات لا ترقى إلى مستوى أن تتشكل منها تيارات مستقلة قائمة بذاتها.

التيار الأول: هو الذي يتبنى أصحابه مقولة إننا الآن نعيش عصراً جديداً لا يمت بأي صلة للماضي، لا في شكل الحياة، ولا في أنماط السلوك، ولا في طرائق التفكير. وفي رأي أصحاب هذا الاتجاه أن «التراث» هو الماضي بخيره وشره، بليبراليته وتقليديته، بعقلانيته وأساطيره، وأنه أياً ما كانت عناصر التقدم والاستنارة والعقلانية في هذا التراث، فإنها تظل في النهاية عناصر تنتمي إلى الماضي وتعجز عن مخاطبة الهموم والمشكلات التي تطرحها الحياة في شكلها الراهن. يقال مثلاً إن

مشكلة «الحرية» في العصر الحديث أشد تعقيداً منها في التراث: المقصود بالحرية اليوم ليس فقط مناقشة البعد «الديني» الذي يتلخص في قضية «الجبر والاختيار» كما ناقشها متكلمو وفلاسفة الإسلام في الماضي. وأياً كانت المواقف الجريئة والتأويلات العقلانية التي طرحها «المعتزلة» مثلاً أو «الغزالي» و«ابن رشد»، فإنها لم تتجاوز نطاق المشكل الديني الكلاسيكي الذي يناقش حرية الإنسان «الفرد» ـ لا الإنسان بما هو كائن اجتماعي ـ من حيث علاقة إرادته ومشيئته بالإرادة والمشيئة الإلهيتين. وبعبارة أخرى انحصر نطاق مناقشة قضية الحرية في مسألة «حرية الفعل» بالنسبة للإنسان الفرد من جهة، كما انحصر في نطاق «تعارض» أو «توافق» ـ وبالطبع «تكامل» ـ الإرادتين الإنسانية والإلهية من جهة أخرى.

قضية «الحرية» الآن أشد تعقيداً؛ إذ أدى التقدم الذي تحقق في القرنين الأخيرين في مجال كل من العلوم الطبيعية والإنسانية إلى فهم أعمق لتعقد الظاهرة الإنسانية، سواء في مستوى الإنسان الفرد، أو في مستوى الإنسان من حيث هو كائن اجتماعي. إلى أي حد أدى الكشف عن مستوى ـ أو بالأحرى مستويات ـ الوعي عند الإنسان بما تتضمنه من مستوى «العقل الباطن» وعلاقته بعالم الرغائب والأحلام والأمنيات المقموعة، بحكم الكوابح والضوابط الدينية والإجتماعية والأخلاقية، إلى تعقد النقاش في مسألة «الحرية» وانفكاكه من أسر مستوى النقاش الكلاسيكي المعروف في التراث؟! وقد أضافت الكشوف العلمية والطبية لقوانين وعوامل الوراثة وتأثيرها في سلوك الإنسان عن طريق «الجينات» مزيداً من التعقيد إلى النقاش الخاص بقضية «الحرية»، فنقلته من مستوى النقاش الفلسفي التأملي الخالص إلى مستوى بحثي معملي طبي وسيكولوجي في آن واحد. ولم يتوقف الأمر عند حدود «الإنسان» الفرد؛ إذ الإنسان كائن اجتماعي، تتحقق فرديته ـ حرية أو جبراً ـ وفقاً لموقعه الاجتماعي وانتمائه الثقافي. تحدد القوانين الإجتماعية المصاغة وفقاً لعلاقات القوة بين الطبقات والفئات والجماعات المختلفة في البناء الإجتماعي حدودَ «المسموح» أو «المباح» في مقابل «المجرَّم» أو «المحرَّم» اجتماعياً وثقافياً، وتلك القوانين هي التي تحدد بالتالي مجال الحرية المتاح للأفراد والجماعات. ومع تغير علاقات القوة المشار إليها تتغير القوانين فيصبح ما كان ميزة لجماعة أو فئة بعينها من مميزات جماعة أو جماعات أخرى لم تكن تتمتع بها من قبل. ويكفي أن يتأمل الإنسان على سبيل المثال ما أحدثته ثورة «23 يوليو 1952» في المجتمع المصري من تغييرات

أحلت فئات مكان فئات أخرى، خاصة في مسألة «الحرية» كما عبر عنه شعار «الحرية كل الحرية للشعب ولا حرية لأعداء الشعب». ليس المقصود هنا بالطبع الدخول في الجدل الدائر حول «الناصرية» و«الساداتية» أو «المباركية»، بقدر إبراز علاقة قضية «الحرية» بالنسق والبناء الإجتماعيين في حراكهما وسكونهما على السواء.

لكن هل تتوقف إشكالية حرية الفرد عند المستويات البالغة التعقيد التي يشير إليها عادة، أو يمكن أن يشير إليها على سبيل الاحتمال، أصحاب نظرية «الانقطاع» بين قضايا التراث والمشكلات التي تثيرها الحياة المعاصرة؟ ألم تثر مرحلة المد الاستعماري الأوروبي بداية من نهاية القرن الثامن عشر وحتى منتصف هذا القرن الذي انتهى مسألة «الحرية» بالمعنى الوطني والقومي، حرية الشعوب من أسر الاستعمار وهيمنة المستعمر على مقدرات الأمة؟ ما هو حجم الحريات المتاحة الآن للشعوب والحكومات، بل وللثقافات الوطنية والمحلية، في إدارة شؤونها الداخلية الخاصة؟ وأخيراً ألا تعد «ثورة الاتصالات» التي صاحبت عملية «العولمة» الإقتصادية تأثراً وتأثيراً مقدمة لعملية «عولمة أخرى ـ سياسية ثقافية ـ بدت بوادرها في الأفق لائحة، من شأنها أن تعيد طرح مشكل «الحرية» وتفتح باب مناقشة بدأت بالفعل؟

كيف يمكن الإنخراط في مناقشة قضية «الحرية»، حرية الفرد والمجتمع، في سياق هذا الوضع البالغ التعقيد، والمحمل بمخاطر جديدة وإشكاليات مستجدة، من خلال الوعي التراثي المقيد بحدود تاريخيته والمسجون في أفق زمانيته؟ إن التراث لا يفيدنا في حياتنا المعاصرة، ولا يمكن أن يقدم لنا حلولاً مهما كانت تقدميته واستنارته، لأن تلك التقدمية وتلك الاستنارة يكتسبان حقيقتهما في سياق زمانهما وليس خارج هذا السياق. والحل عند أصحاب تلك الرؤية وممثلي هذا الاتجاه أننا يجب أن ننقطع عن هذا التراث، بمعنى أن ننشغل بالبحث عن حلول من منطقة «الصفر» الفاصلة، أو بالأحرى العازلة، بين الماضي والحاضر. «الإنقطاع المعرفي هو الحل»، تصلح هذه العبارة لتكون شعاراً لممثلي هذا التيار. ومما تجدر الإشارة إليه أن بعض ممثلي هذا الاتجاه يجدون أنفسهم أحياناً في موقف تناقض منطقي، وذلك حين يناقشون ـ في سياق دفاعي ـ ما يسمى «أزمة الهوية» أو يدافعون عن «الخصوصية»، فتبدو «الهوية»، وكذلك «الخصوصية»، أشبه بالأقانيم الثابتة والمستقرة منذ فجر التاريخ. أو بعبارة أخرى نجد هذا البعض في سياق الدفاع

يتطرف في تأكيد حقائق أشد رسوخاً من «التراث» الذي يمكن إلى حد كبير وضع عناصره المختلفة في سياقها السسيو ـ تاريخي.

الإسلام هو الحل

التيار الثاني: هو التيار المعاكس والمضاد للتيار الأول، هو تيار أصحاب شعار «الإسلام هو الحل»، ذلك أن التميز بين «الإسلام» و«التراث» عند هؤلاء شاحب إلى حد كبير بصرف النظر عن التأكيد النظري أحياناً ـ في سياق سجالي في الغالب الأعم ـ أن ثمة فارقاً بين «التراث» الذي يمثل إنجاز العقل الإنسان الإجتماعي ـ التاريخي في محاولته الدائبة لتنزيل معاني الوحي على أرض الواقع والتاريخ، وبين «الدين» في نصوصه الأصلية الأساسية، التي أكد الإمام علي بن أبي طالب في الاستشهاد الذي أوردناه فيما سبق أنها «لا تنطق بذاتها، وإنما ينطق بها الرجال». رغم هذا التأكيد النظري، فإن أصحاب الشعار ـ بمختلف توجهاتهم وتعدد مرجعياتهم ـ يتعاملون مع «التراث» بوصفه إنجازاً مقدساً لا يجب المساس به إلا بالتوقير والتعظيم والإجلال. والضجة التي آثارها سدنة هذا الإتجاه حول كتابي عن «الإمام الشافعي» لأني لم أسلك فيه المنحى التقليدي المألوف في الكتابة عن الأئمة تقدم دليلاً ساطعاً على صحة القول بأن التميز الذي نصادفه أحياناً هنا وهناك تميز سجالي لا أكثر. لم يكن كتاب «الإمام الشافعي» ولا كتاباتي الأخرى أول ضحية لمسلك التوحيد هذا بين «الدين» و«التراث» في تاريخنا الحديث؛ فالضجة التي حدثت ضد «علي عبد الرازق» وكتابه «الإسلام وأصول الحكم» (1924)، أو تلك التي أثيرت ضد «طه حسين» وكتاب «في الشعر الجاهلي» (1926)، فضلاً عن ثورة سدنة التراث ضد رسالة «محمد أحمد خلف الله» عن «الفن القصصي في القرآن الكريم» (1947)، كلها شواهد تؤكد أن «التراث» وليس الدين، أو بالأحرى «التراث» الذي صار هو «الدين»، قد تم إدماجه في هيكل «المقدس». وهكذا يتم إعلاء التراث وتقديمه ليس على الحاضر فقط، بل تكريس سيطرته على قاعدة من التمسك العقائدي الانتقائي المسيطر كتعبير عن السيطرة السلطوية.

ولكي تتضح حقيقة العلاقة بين ممثلي هذا التيار وبين «التراث»، وأنها علاقة ترديد وتكرار ـ إعادة دون إفادة ـ نعطي مثالاً من التأويلات المتداولة والمقبولة دون سواها، وهو مجرد نموذج تم اختياره باعتباره النموذج الوحيد الصائب من بين نماذج التأويلات التي يزخر بها «التراث» التأويلي في القضية نفسها. المثال المختار هو

مسألة «استواء» الله سبحانه وتعالى على «العرش» المذكورة في القرآن الكريم. يقف حملة الشعار ـ سدنة التراث ـ ضد أي تأويل عقلاني تراثي للآيات، مكتفين بترديد القول التراثي «الاستواء معلوم والكيف مجهول والحديث عنه بدعة»، فما الذي يجعل من هذا القول التراثي مرجعية ضد قول تراثي آخر؟ وبعبارة أخرى ما الذي يجعل من عبارة ما تراثية «دينا» ومن أخرى تنتمي لنفس التراث «هرطقة»؟ يحتاج بيان الأمر إلى إعادة قراءة التراث في سياقه التاريخي ومجال تداوله الحيوي. لقد حاول المتأخرون من العلماء بعد القرنين الرابع والخامس الهجريين، (العاشر والحادي عشر الميلاديين)، وضع حدود فاصلة تميز بين **«الرأي المقبول»** و**«الرأي المذموم»** في مجال التأويل، وذلك ليضعوا اجتهادات المسلمين من غير فقهاء أهل السنة والجماعة داخل دائرة «الرأي المذموم» المحرّم، بينما يصبح الوصف **«رأي مقبول»** خالصاً لهم. وانتشر في كتب المتأخرين، خاصة ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، التحذيرات من التفسيرات الضارة والتأويلات المُنحرفة. وحين يريدون أن يظهروا تسامحهم إزاء بعض تفسيرات المعتزلة، يشيرون إلى تفسير الزمخشري لقيمته البلاغية، مع التحذير من ضلالاته الاعتزالية، وعدم السماح بمطالعته إلا للمتمكّنين من براهين أهل السنة والجماعة. ومن اللافت للانتباه أن الطبعة المشهورة للكتاب ـ طبعة مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة ـ تتضمن ردود ابن المنير السني وتعليقاته على انحرافات الزمخشري بالهامش(5).

والاختلاف التأويلي بين أهل السنة والجماعة ـ وهو مصطلح إيديولوجي ـ من جهة وبين المعتزلة من جهة أخرى أقدم من الزمخشري وابن المنير، وهو بالطبع أقدم من ابن تيمية وتلميذه. ودون الدخول في التفاصيل يمكن القول إن تاريخ تأويل القرآن ومن ثم إشكاليته تنبع من تجدّد الحياة بالحركة والصيرورة مع ثبات النص في منطوقه. وهي الإشكالية التي عبّر عنها علماء أصول الفقه حين قالوا بندرة النصوص مع تكاثر الوقائع وتجددها. وإذا كان علماء الأصول قد حلوا إشكاليتهم بمقولة: «خصوص السبب وعموم اللفظ» فجعلوا من «عموم اللفظ» قاعدة للفهم ومن خصوص السبب قاعدة للقياس، فإن هذا الحلّ العبقري لم يتجاوز حدود آيات

---

(5) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، وبهامشه «الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال» لأحمد بن محمد الاسكندري المالكي، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط 3، 1966م.

الأحكام والشرائع التي تمثل أقل من سُدس آيات القرآن كله[6].

هكذا مثلت حقيقة تجدّد الوقائع وتكاثرها تحدياً للعقل الفقهي إزاء ندرة النصوص، فكانت الاستجابة مزدوجة عقلياً ولغوياً. نفس الظاهرة، ظاهرة التحدي، واجهها العقل المعتزلي وإن على مستوى آخر هو مستوى فهم العقيدة، فكانت استجابته بالمثل مزدوجة عقلياً ولغوياً. على المستوى اللغوي وجد المعتزلي في مقولة «المجاز» ـ وهي مقولة لغوية ـ حلاً لإشكالية التعارض الظاهر بين النص والعقل. وكان اعتماده في استجابته العقلية على القياس ـ قياس الغائب على الشاهد ـ إدراكاً للمطلق في مخالفته للمحدود من كل وجه، فهو قياس مخالفة لا قياس مطابقة كما تصور بعض الدارسين[7]. وبناء على قياس المخالفة هذا بين الله من جهة والعالم والإنسان من جهة أخرى تمت الصياغة شبه الفلسفية لمفهومي «التوحيد» و«العدل» وهما أساس مبادئهم الخمسة المعروفة، بل «العدل» هو أساس التوحيد كما يقرر الخياط في كتاب الانتصار[8]. لكن هذه التأويلات العقلية التي تسعى لإيجاد انسجام وتوازن بين المعاني الدينية والمعاني العقلية لقيت معارضة من جانب الفقهاء ورجال الحديث، الذين يعتمدون غالباً على «النقل» منهجاً في استنباط المعرفة.

ولنفور أهل الحديث والفقهاء من فكر المعتزلة وطرائق استدلالهم أسباب كثيرة ليس هنا مجال شرحها. ويكفي فقط القول إن أهل الحديث والفقهاء كانوا ينفرون عموماً من التعمق المعرفي في أسرار النص القرآني، ذلك أن نفورهم من المعتزلة والفلاسفة لم يكن أكثر من نفورهم من المتصوفة، خاصة من هؤلاء الذين يتفوهون بعبارات غريبة أو يقيمون زهدهم على أساس عرفاني. لهذا دفع الحلاّج وكذلك السهروردي الثمن غالياً من حياتهما، ودفعه غيرهم من سمعتهم اتهاماً بالإلحاد والزندقة والهرطقة. وربما كان لقبول علماء أصول الفقه التحدي في مجال آيات التشريع والأحكام أسباب عملية لاتصال تلك القضايا بالحياة اليومية والمصالح

---

(6) انظر: السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، نوع «أسباب النزول».

(7) انظر: محمد عابد الجابري: العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 4، 1989م. وفيما يتصل بمنهج المعتزلة في التأويل، انظر دراستنا: الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، دار التنوير، ط 3، 1993م.

(8) الخياط (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان): الانتصار في الرد على ابن الراوندي، تحقيق: ينبرج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1957، ص 13 ـ 14.

المباشرة. هذا بالإضافة إلى أن القياس الذي اعتمدوه كان قياساً بسيطاً من الوجهة العقلية، لأنه ببساطة قياس تطابق لا مخالفة.

وبصرف النظر عن أسباب الاختلاف بين أهل الحديث والفقهاء وبين غيرهم من الفلاسفة والمتكلمين والصوفية، فإن استجابة هؤلاء الأخيرين لنفس التحدي على مستوى العقيدة والفكر والأخلاق لم تكن مقبولة من أهل الحديث والفقهاء على الإطلاق. لننظر في مسألة «استواء الله على العرش» ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ (سورة طه، 20/ 5) ﴿إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش﴾ (سورة الأعراف 7/ 54) والتي يرى المعتزلة أنها «مجاز» أو صورة تمثيلية (تمثيل) وأنه ليس هناك عرش ولا استواء بمعنى الجلوس. وهم في هذا التأويل ينطلقون من استحالة المعنى الحرفي في حق الله الذي «ليس كمثله شيء وهو اللطيف الخبير»[(9)]. فإذا كان الله مستوياً على العرش فمعنى ذلك أنه محدود في المكان، وأنه جسم يقبل الأعراض.... إلخ. واعتماد المعتزلة في مرجعية التأويل على القياس العقلي ـ قياس المخالفة ـ يجد له كذلك مرجعية في بنية النص القرآني كما تصوروها من خلال ثنائية «المحكم والمتشابه» التي وردت الإشارة إليها في سورة آل عمران، الآية 7. في مقابل هذا التأويل الاعتزالي لهذه الآية ولأمثالها مما يطلق عليه اسم آيات «الصفات»، يتمسك الفقهاء بالمعنى الحرفي للاستواء على العرش. لكنهم يحاولون مع ذلك أقصى جهدهم في نفي «المشابهة» التي يفضي إليها الفهم الحرفي، فتوصلوا إلى تلك الصياغة التي تنسب إلى مالك بن أنس أحياناً وإلى أحمد بن حنبل أحياناً أخرى، تلك هي العبارة التي صارت شائعة وتتكرر عبر الأجيال حتى يومنا هذا «الاستواء معروف والكيف مجهول والحديث عنه بدعة». لو تأملنا قليلاً هذه العبارة المتداولة في كل دوائر الفكر الإسلامي ـ والتي لم يتأملها أحد فيما يبدو تأملاً عميقاً ـ لوجدنا أنها عبارة تتضمن تناقضاً على أكثر من مستوى: المستوى الأول أن ما هو معروف لا بد أن يكون مدركاً بالحس أو بالعقل أو بالخيال، وهو في كل حالة من تلك الحالات لا يكون مجهول الكيفية، فما هو مجهول من حيث كيفيته ـ والكيف أحد الأعراض التي يتحدد بها الشيء ـ لا يكون معروفاً. والمستوى الثاني أن «الاستواء» معطى لغوي لا تنكشف دلالته إلا من خلال

---

(9) انظر: القاضي عبد الجبار أبو الحسن الأسدابادي: متشابه القرآن، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط 1، القاهرة، 1966م، ص 35 ـ 36.

سياق تركيبي هو الجملة في الحد الأدنى، وما يسبقها وما يتلوها في الحد الأوسط، ثم هو سياق النص في تركيبه في الحد الأعلى. وعلى ذلك فالقول إن «الاستواء» معروف قول يتناول المفهوم الذهني، الذي هو المدلول المباشر للدال اللغوي، ولا علاقة له بالعبارة القرآنية. المستوى الثالث من التناقض إدانة «الحديث» بزعم أنه بدعة، مع أن الآيات القرآنية «حديث» عن الاستواء، من حيث هو فعل إلهي. أمثال العبارة السابقة من أقوال الفقهاء تؤخذ هكذا دون تحقيق أو فحص لمحتواها. ولا شك أن إيقاعها الثلاثي، الذي يجعل الدلالة الحرفية واضحة (الاستواء معروف)، ويجعل التأويل الاعتزالي كاذباً، (والكيف مجهول) وأخيراً يطرح الأمر برمَّته في هاوية البدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار ـ هذا الإيقاع الثلاثي التنغيمي في تصاعده من المعروف إلى المجهول إلى البدعة يمارس تأثيراً شبه سحري حين يُتلى على العامة في المواعظ. وهكذا يتم تعبئة عوام المسلمين وأشباه المتعلمين منهم ضد «التأويل» العقلاني لحساب «التفسير» الحرفي. لو كان الأمر أمر «حل إسلامي» لاستتبع هذا فتح باب «الاجتهاد» على مصراعيه، بلا تحفظات ولا شروط، لعل من أهمها وأكثرها تناقضاً مع مفهوم الاجتهاد ذاته: ألا يمس الاجتهاد ما هو محل إجماع، كأن الاجتهاد المقبول هو الاجتهاد الذي لا يباشر أي تناقض أو تعارض مع القديم.

الوسطية والتوفيق

بين التيارين ـ تيار «القطيعة» وتيار «التقليد» ـ يقف تيار «التوفيق» واستلهام التراث، وهو التيار الذي درسنا أهم ممثليه في الفصل الثالث من كتاب «نقد الخطاب الديني» والمعنون «التراث بين التأويل والتلوين: قراءة في مشروع اليسار الإسلامي»[10]. ومشكلة هذا التيار الوسطي التوفيقي أنه ينتهي إلى «التلفيق»، بانتقاء عناصر فكرية من هنا وهناك، أي عناصر فكرية مأخوذة من أنظمة فكرية مختلفة، بل ومتعارضة أحياناً، ليصنع منها على تفاوتها بناء واحداً يصلح للحاضر. ولأن معيار «الانتقاء» هو معيار «المنفعة» بالمعنى الإيديولوجي وليس المعرفي، تصبح الفكرة صائبة لأنها نافعة وليس العكس، أعني كونها نافعة، فقط لأنها صحيحة. إن اعتماد «المنفعة» معياراً للحكم بالصحة على الأفكار من شأنه أن يحول مجال الفكر الى نوع

(10) الطبعة الرابعة، مدبولي، القاهرة 1997، ص 137 وما بعدها.

من «السوق» الفكرية الحرة، سوقه أساسها مفهوم الاقتصاد الحر في اعتماده مبدأ «المنافسة» الخالية من أية شروط مسبقة. في مثل هذه السوق الفكرية الحرة يكسب أصحاب شعار «الإسلام هو الحل»، فلديهم أدوات الإعلام الجاهزة للترويج لسلعهم، وهي تتمثل في ثلاث قنوات إعلامية على الأقل: القناة الأولى إعلام الدول التي تحاول حكوماتها منافسة أصحاب الشعار في اكتساب المشروعية الدستورية السياسية الغائبة، القناة الثانية هي قناة «المنابر» الدينية في المساجد، والقناة الثالثة والأخطر مستوى الوعي المتدني للجماهير، حيث تتجاوز نسبة الأمية التعليمية نسبة النصف من عدد السكان، هذا فضلاً عن تدني مستوى التعليم إلى درجة تخريج جهلاء بدرجات جامعية عالية.

هل يمكن في شروط السوق الفكرية الحرة تلك ـ حيث الفكرة صحيحة لأنها نافعة ـ إلا أن يكسب أصحاب الشعار المخادع، لأنهم ببساطة شديدة ينتجون، أو بالأحرى يعيدون إنتاج، السلعة (التراثية) الملائمة لسوق تقليدي، طال تاريخ «التقليد» فيها حتى أصبح ديناً وعقيدة. في هذه السوق، تكسد السلع التراثية الأخرى، تلك التي تعيد إنتاج «المعتزلة» أو «ابن رشد» أو من على شاكلتهما. هكذا يمكن القول إننا إزاء سوق واحدة تبدو منقسمة ومتعددة، بل وتبدو سوقاً حرة يتنازع فيها البائعون ويتنافسون في لفت الأنظار إلى بضائعهم «الفكرية»، التي تبدو بدورها بضائع ـ أفكاراً ـ مختلفة. لكن الحقيقة أن البضاعة ـ الأفكار ـ كلها تراثية تنتمي إلى الماضي وأن الصراع ـ المنافسة ـ صراع إيديولوجيات وليس صراع أفكار حراً في مناخ للحرية الفكرية. قد يؤكد هذا الاستنباط أن الصراع يتخذ أشكالاً من العنف ـ تصل إلى القتل الفعلي ـ يوازي صراع التجار ورجال الأعمال في أسواق وبورصات العالم الثالث التابعة للبورصات الكبرى في العالم الأول (الأوحد لأنه لم يعد له ثان الآن). والخلاصة أن أسواقنا الفكرية كلها تراثية، أي تابعة للماضي، كما أن أسواقنا الاقتصادية تابعة للسوق العالمية، أي تابعة للخارج. تبدو استعارة «السوق» مغرية للمضي في التحليل؛ إذ يبدو تيار «القطيعة» في بنية الاستعارة محاولة لتوحيد التبعية ـ تبعية المجالين الاقتصادي والفكري ـ لجهة واحدة، هي الخارج، بينما يرضى التياران الآخران بالتمييز بين الفكري، الذي لا يجب أن ينفك عن الماضي، وبين الاقتصادي، الذي لا فكاك في ظل العولمة من تبعيته للخارج.

هل يمكن حماية التراث، تقليدياً أو تنويرياً، مع تزايد حالة الوهن والضعف في

أبنيتنا الاجتماعية انسياقنا الفكرية في زمن العولمة، الذي يسعى لشبك العالم وإيجاد نوع من السيطرة الشاملة؟ سؤال يحتاج إلى قراءة مفهومي «الزمن» و«التاريخ» والعلاقة بينهما عند كل تيار من التيارات الثلاثة، إذ يبدو تيار «الإنقطاع» منطلقاً من مفهوم للزمن ينفصل فيه «الحاضر» عن «الماضي» انفصالاً تاماً، وكأن اللحظات الثلاث التي تمثل «الزمن» لحظات متباعدة، ينقطع الماضي فيوجد «الحاضر» الذي سينقطع بدوره ليولد «المستقبل». على عكس هذا التصور، يبدو تيار «الإسلام هو الحل» منطلقاً من مفهوم للزمن يعتبر «الحاضر» نقطة تراجع واضمحلال، ويرى الاكتمال في الماضي، الذي يجب أن يعاد بناء الحاضر على مثاله. فإذا أعيد بناء «الحاضر» وفقاً لمثال «الماضي»، صار «المستقبل» مأموناً. أما التيار «التوفيقي» فهو الذي ينطلق من مفهوم للزمن يمثل فيه «الحاضر» نقطة التقاء الماضي بالمستقبل، نقطة تفاعل خبرات لا سكون فيها ولا تكرار. لكن مشكلة هذا التيار «التوفيقي» أنه في إدراكه النظري للعلاقة الجدلية بين لحظات «الزمن الثلاث»، يظل مسكوناً بهاجس الماضي - «التراث» الأكثر امتلاء بالعافية وبالخبرة، وبهاجس «الآخر» الغربي الطامع المستعمر المهدد للهوية. في كل من التيارات الثلاث يبدو «التراث» مكتسياً ملامح مختلفة، وذلك لأن «التراث» لا ينطق، بل تتكلم به الأيديولوجيا. أما كيف يمكن للتراث أن يتكلم، وكيف يمكن لنا أن ننصت فنحسن الإنصات، فالسبيل إلى ذلك يتطلب تغيير الشروط «العلمية» المعرفية وتحريرها. بدون تغيير هذه الشروط، من المستحيل أن يصبح التراث مجالاً للدرس العلمي النقدي، الذي يستنبط دلالة التراث في سياقه التاريخي الإجتماعي؛ فيصبح قادراً على التمييز بين مستوى «المعنى» السياقي التاريخي ومستوى «المغزى» الكلي العام. وهذا الدرس العلمي من شأنه أن يكشف لنا أن مفهوم «التراث» لا ينبغي أن يظل قاصراً على «التراث» الإسلامي؛ لأنه حتى هذا التراث «الإسلامي» بناء مركب من طبقات ومستويات قبل إسلامية وغير إسلامية، تختلف من منطقة إلى منطقة أخرى من المناطق الواقعة الآن في الحزام الجغرافي لما يسمى العالم الإسلامي. وليس معنى إنجاز هذا المطلب العلمي كشف القناع نهائياً عن مستويي «المعنى» و«المغزى»، إذ يظل البحث أفقاً مفتوحاً مع كل أثر جديد يظهر، أو نص مخطوط ينشر، هذا فضلاً عن التطور المعرفي الذي لايتوقف لأدوات ومناهج البحث. مع ذلك كله يظل سؤال «التراث» مفتوحاً؛ لأن سؤال «الحاضر» وكذلك أسئلة «المستقبل» تعيد صياغة أسئلة «الماضي»؛ فلا شيء مكتمل، لأنه لا شيء مغلق إلا عقول البعض منا.

الفصل الرابع

إشكالية التأويل
عند الحركات الإسلامية المعاصرة

يعتبر قانون «التحدي والإستجابة» هو القانون الذي يمكن أن يفسر لنا إشكالية التأويل في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر تفسيراً قادراً على شرح كثير من الانحناءات والتراجعات بل والانكسارات التي أعاقت، وما زالت تعوق، تطور الوعي الديني في مسار صاعد مطرد. ولأن «التحدي» الذي واجه العالم الإسلامي وما زال يواجهه ليس تحدياً نابعاً من سياق ظروفه الموضوعية المستقلة عن العوامل الخارجية، ممثلة في حركة المد الاستعماري والأطماع الإمبريالية أساساً، فإن «الإستجابة» جاءت في شكل «رد فعل» وليس في شكل فعل. في الاستجابة «الفعل» تكون عمليات التفسير والتأويل محكومة في الغالب بسياقين: أولهما السياق المعرفي الموضوعي الذي يكوّن ما يمكن أن نطلق عليه «الأفق المعرفي» للمفسّر، وهو أفق ذاتي / سسيو تاريخي في نفس الوقت. والسياق الثاني هو سياق «النص» موضوع التأويل، سواء كان النص هو القرآن الكريم أو الحديث النبوي الشريف. أما في الاستجابة «رد الفعل» فإن عناصر التحدي الخارجي تتدخل أحياناً بطريقة قسرية، تفضي إلى إحداث قدر من التشويه في بنية الوعي، الأمر الذي يؤدي إلى إرباك السياق الموضوعي اللازم لانضباط عملية التفسير كما يعوق نموها الطبيعي. كان التحدي الأوروبي الذي فرضته الأوضاع العالمية على العالم الإسلامي تحدياً مركب العناصر متشابك الأبعاد. وليس صحيحاً أن هذا التحدي بدأ في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر كما يحلو للبعض أن يتصور، بل بدأ في القرن الحادي عشر مع حملات الحروب الصليبية. والفارق بين الحروب الصليبية والغزو العسكري في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر أن التحدي في الحالة الأولى لم

يكن على نفس المستوى من التركيب والتعقيد الذي كان عليه التحدي في الحالة الثانية. هذا بالإضافة إلى أن نتيجة «الحروب الصليبية» كانت هزيمة المعتدي واندحار العدوان وجلائه عن الأرض، في حين أن التحدي الأخير اتخذ شكل الهزيمة الشاملة التي أوقعت العالم الإسلامي تحت حكم المحتلين الغزاة.

من أهم عناصر التحدي التي فرضها المد الاستعماري الإمبريالي في مجال الثقافة والفكر عنصر «الدين»، وهو العنصر الذي تم من خلاله اتهام «الإسلام» بأنه السبب الرئيسي والجوهري في تخلف العالم الإسلامي. وغنّي عن البيان أن عنصر الدين كان أيضاً العنصر الموظف تبريراً للحروب الصليبية وإن بطريقة مغايرة. هذا التفسير الذي فرضه الوعي الأوروبي على الوعي الإسلامي[1] لإشكالية «التخلف» في العالم الإسلامي كان عنصراً حاسماً في تشكيل اتجاه حركة الاستجابة الإسلامية لهذا التحدي. وانحصر دور الظروف الموضوعية الداخلية في تحديد طبيعة الحركة. من هنا يمكن التمييز بين نمطين من الاستجابة يتحركان في نفس الاتجاه رغم اختلاف طبيعة كل منهما. أما وحدة الاتجاه فتتمثل في التسليم، صراحة أو ضمناً، بتلك العلاقة الشرطية، وأحياناً العلّية، بين الإسلام والتخلف، أما اختلاف طبيعة الاستجابة فيتمثل في تحديد المعنى المقصود من مفهوم «الإسلام» الذي هو علة «التخلف» وسببه. قامت حركة «الإصلاح الديني» في العالم الإسلامي جوهرياً على أساس ربط التخلف بسوء «فهم» الإسلام من جانب المسلمين، نافية عن الإسلام من حيث هو دين منزل من الله مسؤولية تخلف المسلمين. من هنا تركز جهد الإصلاحيين في تقديم قراءة ذات طابع عقلاني مستنير للنصوص الدينية، هدفها الحرص على انفتاح المعنى الديني ليكون قادراً على استيعاب ما بدا لهم جديداً ونافعاً في المنجز الأوروبي. في سبيل تحقيق هذا الهدف اعتمدت القراءة منهجاً ذا طابع «انتقائي» إلى حد كبير، ارتكز على العناصر العقلانية في التراث، خاصة ما يتناسب منها مع مستوى الوعي الأوروبي الذي استوعبه النهضويون المسلمون. ترد في هذا السياق أسماء: رفاعة الطهطاوي، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، والسيد أحمد خان، ومحمد إقبال، وقاسم أمين، وعلي عبد الرازق، وطه حسين، والطاهر الحداد، ثم أمين الخولي ومحمد أحمد خلف الله، ومحمود طه. خلافاً للإصلاحيين

---

(1) مفهوم يحتاج لمناقشة بسبب إصرار البعض على أنه مفهوم إيديولوجي يحسن أن يستبدل من مصطلح «وعى المسلمين».

قامت الحركات السلفية في العالم الإسلامي على أساس أن الدين معطى جوهري ثابت المعنى، لا يقبل الاختلاف أو التعدد، وأن الإسلام ليس مسؤولاً عن تخلّف العالم الإسلامي، بل تقع مسؤولية التخلّف على «ابتعاد» المسلمين عن دينهم وعلى تنكّرهم لقيمه.

هكذا ابتلع الوعي الإسلامي طُعم الخطاب الأوروبي في تفسير سبب تخلّف العالم الإسلامي. وهكذا ارتبطت مفاهيم «التخلّف» و«التقدّم» بالدين ارتباطاً وثيقاً في بنية الوعي لدرجة أصبح مستحيلاً معها تفكيك تلك العلاقة، أو مناقشة أي من المشكلات الإجتماعية ـ الإقتصادية أو السياسية أو الثقافية الفكرية ـ دون استدعاء الدين والاستناد إلى مرجعيته. وهكذا تحول عنصر واحد من عناصر الهوية الثقافية ـ الدين ـ ليكون هو «الهوية» بألف ولام التعريف، وتضاءلت باقي العناصر إلى حد الاختفاء. وهكذا انحصر مفهوم «المواطنة» تدريجياً في إطار الدين وحده في الخطاب الديني الراهن والمهيمن. ونتيجة لذلك صار الفارق بين التيارات السلفية وتيارات الإصلاح الديني فارقاً في اتجاه الحركة لا فارقاً في طبيعتها؛ فعلى حين سَعَى الإصلاحيون إلى «فتح» المعنى الديني لاستيعاب المستجدات والمتغيرات تركّز سعي السلفيين على «استعادة» المعنى الديني الجوهري الثابت من أجل إعادة بناء المجتمع وفقاً له. من هنا يمكن أن نفهم الفارق بين «إعادة تشكيل المعنى» ليلائم التطور الحادث بالفعل بحكم حركة التاريخ، وبين «إعادة صياغة الواقع» ليلائم نموذج المعنى الأزلي الثابت. لا يحتاج تشكيل المعنى إلا إلى قوة الحجة ونصاعة الدليل استناداً إلى مبدأ الحوار ثقة في قدرة العقل الإنساني على فهم الوحي والتمييز بين ثوابته ومتغيراته. أما تغيير الواقع ليلائم نموذجاً متخيلاً متصوراً لواقع سابق فيحتاج إلى «القوة»، التي تتجلى في الخطاب كما تتجلى في الفعل: يتغير المعنى بإعمال الفكر والجنوح إلى الإقناع بأسلوب «الحوار»، ويحتاج فرض نموذج إلى «قوة» السلطة أو قوة «الإرهاب». لعلّ في هذا الفارق ما يمكن أن يفسّر، ولو تفسيراً جزئياً، ظاهرة التركيز على «السياسي» بشكل أكبر في الخطاب السلفي، في حين يركّز الخطاب الإصلاحي بشكل أكبر على «الفكري»، دون أن يعني ذلك بأي حال من الأحوال إهمال «الفكري» عند السلفيين أو إهمال «السياسي» في خطاب الإصلاحيين. من هذا المنظور يمكن أيضاً تفسير الطابع «الحَرَكي» للسلفية، سواء في مناهضتها للاستعمار والاحتلال ـ الوهّابية في الجزيرة، والسنوسية في ليبيا، والمهدية

في السودان، وأخيراً «الجهاد» في لبنان و«حماس» في الأرض المحتلة ـ أو في صراعها ضد الحكومات من أجل الوصول إلى السّلطة.

ومن الجدير بالذكر أن حركة «الإخوان المسلمين» التي تأسست في مصر عام 1928 بدأت نشاطها كحركة إصلاحية فكرية تربوية، ثم تحوّلت إلى السلفيّة الحركية تدريجياً. لذلك يجتمع نشاطها الفكري والسياسي بهدف تحقيق الاستيلاء على السلطة. التحوّل الذي حدث للإخوان في مصر تحوّل تدريجي سواء على مستوى الفكر أو على مستوى النشاط السياسي. على المستوى الفكري يكفي الاستشهاد بالتحول الذي أصاب خطاب «سيّد قطب» ـ وعناوين الكتب تكفي شاهداً هنا ـ من «معركة الإسلام والرأسمالية» و«الإسلام والعدالة الإجتماعية» و«التصوير الفنّي في القرآن» في الأربعينات والخمسينات إلى «معالم في الطريق» و«جاهلية القرن العشرين» في الستينات. وقد تواكب هذا التحوّل مع نموّ مناخ الفساد العام الذي لم تنج من آثاره المدمّرة الحركة الوطنية باستثناءات نادرة، وهو الفساد الذي كانت حركة «الضباط الأحرار» في الجيش المصري موجّهة للقضاء عليه، خاصة بعد حريق القاهرة في يناير 1952... وقد استثنى الضباط الأحرار «الإخوان المسلمين» من قرار إلغاء الأحزاب السياسية، وذلك على أساس أن تنظيمهم ليس حزباً سياسياً وإنما «جمعيّة دينية». من الواضح أنه كان هناك تحالف من نوع ما بين الإخوان والضباط الأحرار، تصوّر كل فريق منهما أنه من خلاله يستطيع «استخدام» الآخر لتحقيق أهدافه. لذلك سرعان ما انهار هذا التحالف وبدأ صراع سياسيّ مرير، لم يتردد فيه الفريقان المتصارعان عن استخدام «الإسلام» أداة من أدوات تحقيق «المشروعية» فكرياً وسياسياً.

يجب التمييز بالطبع بين حقبتين في هذا الصراع الذي ما زال جارياً بصورة دموية إلى حد كبير: الحقبة الأولى هي حقبة الفترة الناصرية، وهي حقبة اتسمت، رغم غياب الحريّات الفكرية والسياسية، بدرجة من درجات الاستنارة فرضه مناخ المدّ الوطني والقومي في النضال ضد الاستعمار العالمي والاستغلال الداخلي. والحقبة الثانية هي حقبة انحسار هذا الحد؛ حيث تمكنت قوى الاستعمار العالمي من إحكام الحصار حوله حتى أفلحت في تطويقه بهزيمة 1967. وعلى المستوى الداخلي كانت قوى الثورة المضادة قد أفلحت ـ بفضل غياب الحريات الذي أفضى إلى سلبية الجماهير وعزلتها بالإضافة إلى التحالف التاريخي بين قوى الثورة المضادة وقوى

الاستغلال الخارجي بسبب اتفاق المصالح ـ في الاستيلاء على السلطة. في هذه الحقبة الثانية تم إحياء التحالف القديم مع الإخوان المسلمين بهدف القضاء على الحركة الطلابية المناهضة لنظام الحكم، والمكوّنة أساساً من اليساريين والناصريين. كانت بداية مؤشرات هذا التحالف الإفراج عن الإخوان في 20 سبتمبر 1971، أي بعد أقل من عام من تولّي السادات السلطة وأقل من ستة أشهر من القضاء على منافسيه في السلطة، فيما صار يعرف باسم «ثورة التصحيح» وذلك في مايو من نفس العام. وفي هذه الحقبة الثانية انحسر تيار الاستنارة لانحسار أسبابه، وذلك رغم الوجه الديمقراطي السياسي الذي فُرِض على النظام أن يتجمّل به. وقد أفضت ديمقراطية «الأنياب والأظافر» ـ على حد تعبير الرئيس السادات ـ إلى أسوأ أنواع الديكتاتورية التي نما الفساد في ظلها واستفحل. وقد مكّنت تلك الظروف مجتمعة جماعات الإسلام السياسي من الانتشار والسيطرة في العديد من القطاعات والفئات الإجتماعية.

غنّي عن البيان أن الانشقاقات التي حدثت في السّجن داخل حركة الإخوان المسلمين ـ بفضل كتابات سيّد قطب بصفة خاصة ـ كان لها تأثير كبير في تدشين «العنف» الدموي سلاحاً رئيسياً للقضاء على المجتمع «الجاهلي» وإقامة دولة «الإسلام». هكذا بدأ نشاط جماعة «منظمة التحرير الإسلامية» ـ بزعامة «صالح سرية»، الذي يقال إنه كان موظفاً فلسطينياً في مقر الجامعة العربية في القاهرة وعضواً في جماعة الإخوان المسلمين المصرية ـ بأحداث الكلّية الفنّية العسكرية في 18 إبريل 1974. وفي 3 يونيو 1977، أي بعد أقل من ستة شهور من أحداث الانتفاضة الشعبية ـ التي ظل السادات يصرّ على إطلاق اسم «انتفاضة الحرامية» عليها ـ في شهر يناير، قامت جماعة «التكفير والهجرة» بزعامة «مصطفى شكري» باختطاف الشيخ «محمد حسين الذّهبي» ـ وكان وزيراً سابقاً للأوقاف والشؤون الدينية ـ وقتله. وتنامى مسلسل العنف في الصعيد والمناطق العشوائية في القاهرة، خاصة ضد «الأقباط» الذين اعتبروا بمثابة «رهائن» في الصراع ضد النظام السياسي للدولة. ووصل المسلسل إلى «ذروة» حبكته الدرامية حين قام تنظيم «الجهاد» بتخطيط المهندس «محمد عبد السلام فرج» ـ مؤلف «الفريضة الغائبة» ـ باغتيال رئيس الدولة في يوم الاحتفال الكبير، السادس من اكتوبر 1981، بعد عشر سنوات من بداية التحالف.

من الجدير بالذكر أن زيارة «السادات» للقدس في نوفمبر 1977، وما ترتب

عليها من توقيع معاهدة الصلح المنفرد مع إسرائيل في سبتمبر 1978، لم تكن هي الدافع لاغتيال رئيس الدولة، كما يحلو للبعض أن يدّعي في محاولة لإضفاء مشروعية وطنية ـ قومية على عملية الاغتيال. كان الدافع كما يدلّ تتابع الأحداث هو الانتقام، الثأر بالمعنى المعروف في الصعيد جنوب الوادي، بسبب قرارات سبتمبر 1980 التي تضمّنت ـ فيما تضمّنته من الاعتقالات السياسية الجماعية ـ اعتقال بعض القيادات من الإخوان والتيارات الإسلامية الأخرى. لعل هذا يفسر حالة «الارتياح» ـ المشوب بالقلق والتوتر ـ التي سادت الواقع الفعلي للحياة في مصر عقب الاغتيال، لكنه يكشف من جانب آخر عن الغياب الكامل لأي بُعد وطني أو قوميٍ في مشروع تلك الجماعات؛ لأن استراتجيتهم القصوى صارت الاستيلاء على السلطة بأي وسيلة وبأي ثمن، ولو كان «الإسلام» نفسه.

من الضروري الإشارة هنا أيضاً إلى الدّور الذي لعبته حقبة «النفط»، بدءاً من 1973 بصفة خاصة وما زالت تلعبه حتى الآن، في توفير المناخ الملائم لهيمنة هذا التيار لا في مصر وحدها بل في العالم الإسلامي كله، وذلك بدعمه إيديولوجياً واقتصادياً وسياسياً. ولا شك أن نجاح الثورة الإسلامية في إيران في بداية الثمانينات وتوهّم سهولة الإمساك بالسلطة، كان عاملاً من عوامل تأجيج الاتجاه نحو العنف في تكتيك تلك الجماعات. ومن الممكن أن يفسّر هذان العاملان الأخيران ذلك التزاوج غير المسبوق في إيديولوجيا تلك الجماعات بين التأويل الوّهابي للإسلام وبين الإيديولوجيا الشيعية. فمفهوم الدولة الدينية التي يقوم على رأسها إمام يتمتع بسلطة دينية معرفية مطلقة هو بالأساس مفهوم شيعي له جذوره التاريخية في إيديولوجيا المعارضة الإسلامية التي مثلها تيار الفكر الشيعي في التاريخ السياسي للدولة الإسلامية. ومفهوم «الخلافة» الذي يعتقد البعض أنه المقابل السني لمفهوم «الإمامة» الشيعي لا يتضمن أية إشارة إلى سلطة دينية مرجعية تنسب إلى شخص الخليفة. الدليل على ذلك أن «الخليفة» يجوز ـ نظرياً على الأقل ـ خلعه لأسباب عديدة، ولا يجوز خلع «الإمام» الشيعي، فهو «وارث» العلم النبوي الذي هو مناط مرجعيته. من هنا كان لا بد للإمام الخميني أن يقدم اجتهاده المتضمن في نظرية «ولاية الفقيه» لكي يجعل الثورة ضد الشاه مشروعة رغم غياب «الإمام». هكذا يتم في خطاب الإسلام السياسي تبني المفهوم الشيعي للدولة الدينية، جنباً إلى جنب الفهم شبه الوهابي للنصوص الدينية، دون أي إحساس بالتعارض بين النظامين الفكريين: الوهابية والشيعية.

من اللافت للانتباه أن الذين تنبهوا إلى حقيقة «زيف» علاقة الارتباط الشرطي أو العلّي بين الدين ومفاهيم التخلّف والتقدّم ـ من بين مفكري الإصلاح والنهضة ـ كانوا الدعاة الأوائل لتحريرالمرأة: قاسم أمين والطاهر الحداد. وجدير بالذكر كذلك أن محمد عبده يشير أحياناً في بعض كتبه إشارات تعكس وعياً ما بانعدام الارتباط الشرطي بين الدين وتقدم المجتمع أو تخلفه. في ردوده ومساجلاته ضد «هانوتو» ـ وزير الخارجية الفرنسي آنذاك وأحد ممثلي تيار الفكر الغربي الذي يحصر أسباب تخلف المسلمين في دينهم ـ يرى عبده أن أوروبا ـ التي تزعم العلمانية والفصل بين الدين والدولة ـ تتخذ أيضاً من الدين سلاحاً في سياستها الاستعمارية ضد العالم الإسلامي: «وأن المرسلين والجمعيّات الدينية من أهم الوسائل لديها في إعداد الشعوب لقبول سلطانها عند سنوح الفرص لسوقه إليها. . . وفي فتح المغالق التي لا يستطيع السلاح وحده أن يفحتها، وتمهيد السبل التي لا يمكن لساعد الجندي وحده أن يمهّدها. وهو من الأمور المسلَّمة التي لا يجادل فيها عارف مثل هانوتو». هذا الاستخدام الذرائعي النفعيّ للدين من جانب أوروبا يفتح في وعي عبده سبيلاً لنفي التفسير الديني للتقدم أو للتخلف؛ لأن دين أوروبا ـ المسيحية ـ ليس في حقيقته وجوهره دين قوة وغلبة بقدر ما هو دين تسامح ورحمة. هكذا يؤكد عبده أنه إذا «صح الحكم على الأديان بما يشاهد من أحوال أهلها وقت الحكم جاز لنا أن نحكم بأن لا علاقة بين الدين المسيحي والمدنية الحاضرة»[2]. من الواضح أن وعي عبده، المحكوم بالإشكالية التي فرضها عليه الخطاب الأوروبي، كان منخرطاً أساساً في موقف دفاعيّ عن الإسلام؛ لأن عبارته الأخيرة تهدف ـ بدلالة المخالفة ـ نفي علاقة الارتباط الشرطي بين «الإسلام» و«التخلف».

هذا الوعي يتراجع الآن بفعل العوامل التي أشرنا إليها فيما سبق، ويتراجع معه بنفس القوة مفهوم «انفتاح» المعنى الديني لاستيعاب متغيرات الزمان والمكان. وبسبب هذا التراجع والغياب يسود خطاب الاسلام «الثابت المعنى» المطلق الدلالة، الإسلام الذي يحتاج لقوة «الأرهاب» لفرضه على الناس، ولتويج ممثليه سدنة وكهاناً وحكاماً. ولعل هذا يقدم تفسيراً لحالة الاستقطاب الفكرية الحادة التي تصل إلى حد الحرب الأهلية في المجتمع. وهناك اختلاف ـ يعكس حالة الاستقطاب ويؤكدها ـ

---

(2) الإسلام دين العلم والمدنية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993م، ص: 74 ـ 75 و55 على التوالي.

في توصيف هذه الحالة، فممثلو الخطاب الإسلامي، مثلاً، يصفون الاستقطاب بأنه استقطاب بيت «الإسلاميين» و«العلمانيين». ولكن خصومهم ـ الموصوفين بالعلمانيين ـ يتجنّبون هذا الوصف، ويتحدثون بدلاً من ذلك عن الصراع بين «ثقافتين»: تقليدية محافِظَة من جانب، وتنوويرية منفتحة من جانب آخر. وهناك فريق ثالث يحاول أن يمثل «الوسط» المعتدل، فيتحدث عن أضرار الاستقطاب، ما يمكن أن يؤدي إلية من أنشقاق سياسي وفكري، يهدّد وحدة المجتمع ويمزق النسيج الاجتماعي للأمة المصرية. يمثل الفريق الأول ـ فريق الإسلاميين ـ كتّاب مثل **محمد عمارة وفهمي هويدي ومحمد الغزالي**، وتعبّرعنه منابر حزبية هي: «الأخوان المسلمون» و«حزب العمل الإسلامي». أما الفريق الثاني فيعبّر عنه كثيرون كذلك، لعل أبرز من كتب منهم حول عملية الاستقطاب تلك: **فؤاد زكريا وسيد ياسين**. وقد عبّر عن فريق أهل الوسط **عبد المنعم سعيد** من مركز الدراسات الاستراتيجية بجريدة «الأهرام».

من الضروري الإشارة إلى أن ممثلي الاتجاهات الثلاثة المشار إليها، يتجاوز عددهم الأسماء المشار إليها، ولكنا اكتفينا بهذه الأسماء، لأن أصحابها هم الذين تعرّضوا لظاهرة الاستقطاب تلك وناقشوها، كل من وجهة نظره الفكرية الخاصة. والذي نتناوله هنا بالعرض والتحليل، لا علاقة له بأسانيد كل فريق من تلك الفرق الثلاثة، فالظاهرة أبرز وأوضح من أن تحتاج إلى دليل أو برهان. بل إن الظاهرة تجاوزت حدود أن تكون ظاهرة فكرية ثقافية، وقاربت تخوم «الحرب الأهلية» بين الفريقين المتصارعين، وتعبير «الحرب الأهلية» ليس من عندي، إنه التعبير الذي استخدمه الكاتب **فهمي هويدي** (الأهرام 23/ 3/ 1993) وهو بصدد مناقشة الدعوة إلى «الجبهة الوطنية»، وعبّر عن خشيته من أن تكون تلك الدعوة ترتيباً لإقامة تحالف علماني في مواجهة المدّ الإسلامي الراهن، وذهب إلى أن ذلك سيكون «خطوة باتجاه إذكاء وتكريس **الحرب الأهلية الدائرة** بين العلمانيين والإسلاميين، التي تهدد المجتمع بالانشطار». وتعميقاً لمفهوم «الحرب الأهلية»، كان ثمة اقتراح تقدّم به **هويدي** أيضاً لخلق **مناطق فكرية آمنة** لا يتناولها البحث والنقاش، وهو اقتراح ثنّى عليه مؤيّداً **عبد المنعم سعيد** في «الأهرام» كذلك.

والحقيقة أن ثمة «حرباً» بالمعنى الحقيقي لا المجازي، حرباً يخوضها الإسلاميون بأسلحة «التكفير» والوصف بـ«الرّدة» و«العلمانية» ـ التي جعلوها مساوية لمفهوم «الإلحاد» ـ لأي اجتهاد يتناقض مع أطروحاتهم. ويلي الاتهام بسلاح التكفير

ومشتقاته إطلاق الرصاص من جانب الجناح العسكري للاتجاه ـ أو الاتجاهات ـ الإسلامي. ويصعب هنا الحديث عن «اعتدال» و«تطرّف»، فالحروب جميعها لا ينفصل فيها «الإعلام» ـ بما يبثه من ايديولوجيا الحشد والتجييش ـ عن العمليات العسكرية في ميادين القتال. من هنا تصبح المطالبة بمناطق فكرية آمنة، في حقيقتها، دعوة للكفّ عن التفكير والبحث والنقاش، لأن المطالبين هنا هم الذين يميل التوازن العسكري لصالحهم.

ليس لخصوم الإسلاميين من الليبراليين ودعاة التنوير ـ بكل اتجاهاتهم وفصائلهم ـ أية أجنحة عسكرية مماثلة للأجنحة العسكرية الإسلامية. لهذا يميل الإسلاميون عادة إلى جعل الجناح العسكري للسلطة السياسية الحاكمة ـ أجهزة الأمن ـ هو المقابل للجناح العسكري الإسلامي. ويعزّز هذا التفسير من جانب الإسلاميين ـ ويعطيه بعض المشروعية ـ نموذج المثقف الليبرالي التنويري المبرّر دائماً لفكر السلطة، والمدافع دائماً عن مواقفها السياسية والفكرية. لكن يظل هذا التفسير من جانب الإسلاميين، تفسيراً يُراد به الحفاظ على حالة «التوتر» المولدة للحرب الأهلية، التي يملكون مقاليد إدارتها من الوجهة العسكرية. ويصبح الحديث عن «مناطق فكرية آمنة»، حديثاً مماثلاً لمطالبة إسرائيل بالحدود الآمنة، وهي المتفوّقة عسكرياً، ناهيك أنها الممثل الأساسي للعدوان.

إذا كانت «الحرب» واقعاً قائماً ماثلاً، له ضحايا سالت دماؤهم وتقطّعت أشلاؤهم في الشارع المصري بالسلاح الإسلامي، كما سالت وتقطّعت دماء وأشلاء ضحايا أخرى داخل السجون، وفي مخافر الشرطة وفي الشوارع والطرقات، ضحايا ينتسبون، أو تنسبهم أجهزة الأمن، لجماعات الإرهاب الديني، إذا كان الأمر كذلك، فهل هذه الحرب حقيقة بين «الإسلاميين» و«العلمانيين» كما يحاول خطاب الإسلاميين أن يؤكد؟! هذا هو السؤال الذي نطرحه هنا، وجوابنا عن هذا السؤال يتعارض مع قول الإسلاميين، لأن الصراع يدور في جوهره على أرض «الإسلام»، وليس خارج حدوده. يدور الصراع بين من يريدون «إسلاماً عصرياً»، وبين من يريدون «أسلمة العصر». وهذا هو جوهر ما كتبه **فؤاد زكريا** في «الأهرام»، في ردّه على اتجاه «الوسط» الذي عبّر عنه **عبد المنعم سعيد**. إن القائلين بمقولة «الوسط» المعتدل، ينطلقون أساساً من مقولة الإسلاميين بأن الصراع القائم هو صراع قائم بين «العلمانية» و«الإسلام»، وهي أطروحة خاطئة في أساسها، ويتمّ توظيفها توظيفاً

إيديولوجياً إعلامياً في الحرب المشار إليها.

«العلمانية»، مصطلح يتجنّب كل المفكرين المصريين ـ إلا قليلاً ـ استخدامه، ويفضّل الجميع استخدام مصطلحات مثل «التنوير» و«الليبرالية» و«الدفاع عن المجتمع المدني»... إلخ، وليس من المقبول إلصاق الفكر باتجاه لا يعلنه صراحة، إلا بتحليل الخطاب الفكري تحليلاً عميقاً، يكشف عن مستوى «الإضمار» و«التضمين» و«المسكوت عنه» وهو تحليل لم يتحقق حتى الآن من جانب أيٍّ من الإسلاميين لفكر خصومهم. يحاول **محمد عمارة** جاهداً أن يلصق وصف «العلمانية» بكتاب «الإسلام وأصول الحكم» **لعلي عبد الرزاق**، في سلسلة مقالات نشرها. لكن منهج التحليل الذي استخدمه **عمارة**، كشف فقط عن إنكار الكتاب لمسألة أن الرسول كان رئيس دولة بالمعنى السياسي. ودفاع **عمارة** عن مفهوم «الدولة» التي أقامها الرّسول في المدينة، يجعل فهم **عمارة** للعلمانية فهماً عامياً وقاصراً، يتلخص في مسألة «الدولة الدينية». وهذا الفهم ـ من جهة أخرى ـ يكشف جوهر الخلاف بين الإسلاميين وخصومهم.

إنه ليس خلافاً حول «الإسلام»، كما أن «العلمانية» في نشأتها التاريخية لم تكن مناهضة للمسيحية، بل هو خلاف حول فهم الإسلام، وحول علاقة الدين بالدولة، كما أن العلمانية في نشأتها، كانت حركة فكرية ضد التفسيرات الكنسية الحرفية المغلقة للمسيحية، وضد سيطرتها وهيمنتها على شؤون الدولة والمجتمع. وإنكار العلاقة التاريخية بين «الإسلام» و«الدولة»، مسألة فكرية خلافية وليست مسألة دينية. إن المصادفة التاريخية هي التي وحّدت، لفترة قصيرة، بين القيادة الروحية والقيادة السياسية في شخص الرسول، ثم استردت «قريش» هيمنتها على العرب بادعاءات انتساب الرسول إليهم، رغم أن الأنبياء ـ حسب رواية منسوبة للرسول ذاته ـ «لا يورّثون». وظل نظام الحكم في الدولة يعتمد على واحدة من آليّتين: الإنابة، وأخذ البيعة للشخص الذي يقترحه الخليفة القائم. وكانت الإنابة وأخذ البيعة معاً تتم وفقاً للميراث، فيما عد استثناءات قليلة لا يُعتد بها. هذا هو التاريخ الإسلامي: حكم وراثي أوتوقراطي وليس ثيوقراطي. واستخدام الحكام لسلطة الفقهاء وفتاويهم لتكريس سلطتهم، لا يعني «إسلامية» نظام الحكم.

إذا كان **علي عبد الرازق** مفكراً، مارس فكره داخل نطاق ما يسمّى بالفكر الإسلامي، ـ القائم على التعددية والتسليم باختلاف الرؤى ـ فكذلك كان **طه حسين**

وزكي نجيب محمود وكذلك **فؤاد زكريا ومحمود أمين العالم** والمستشار **العشماوي وخليل عبد الكريم ونصر أبو زيد**. وهذا يفضي بنا إلى الفارق بين الإتجاهين: إنه الفارق بين محاولة الفهم العصري المتحرر المستنير للإسلام، والفهم الحرفي الضيّق المغلق. إنه الفارق بين الذين يدركون الإسلام بوصفه صيرورة تاريخية اجتماعية، استمرت وما زالت مستمرة، بفضل انفتاح الدلالة والمعنى للنصوص الأصلية وما تحمله من مضامين، وبين من يتصورون أن الإسلام هو الواقعة التاريخية الأولى للوحي، ويتصوّرون أن تحولاتها وانفتاحها محض ضلال وانحراف وتزييف يجب الخلاص منه. وإذا كان الموقف الأخير هو موقف «المتطرفين» من أتباع نظرية **سيد قطب وأبو الأعلى المودودي**، اللذين وصما التاريخ الإنساني كله، حاشا العقود الأولى من تاريخ الإسلام، بالجاهلية والضلال، فإن «المعتدلين» الإسلاميين يمتدون بالتاريخ الحقيقي للدولة الإسلامية، إلى العام الذي ألغى فيه **كمال أتاتورك** الخلافة في هذا القرن العشرين. لكن الجميع، من متطرفين ومعتدلين، متفقون على أن للإسلام معنى ثابتاً مكتملاً صاغه الفقهاء والمتكلمون المسلمون قبل عصر الانحطاط، أي في القرن الرابع الهجري، وهم يستثنون من صياغة المعنى الإسلامي كثيراً من الاتجاهات الفلسفية والسياسية والكلامية.

هذا الصراع يتجلّى في مظاهر عديدة: تقديس التاريخ ودراسته بمنهج الاحتفال والتوقير، وذلك في مقابل منهج التحليل والتفسير والنقد. منهج الاحتفال والتوقير يتعامل مع التاريخ الإسلامي من منظور التدوين الرسمي، ويكاد يتجاهل الصراعات والحروب التي حدثت بين الصحابة مثلاً، بين **نظام الدولة** وبين خصومه، مكتفياً بالقول إنها خلافات المجتهدين المخصلين المتروك أمر الحكم عليهم لله سبحانه. لكن الصحابة كلهم أجلاّء مكرّمون لا يجب المساس بهم أو نقد سلوكهم وتصرفاتهم، لأنهم «خير القرون» ولأنهم «كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم» ولأن القرآن وصفهم بصفات إيجابية. بل ويثور الأزهر ورجاله لو تجرأ أحد، وتحدث عن إمكانية ظهور ممثل في عمل درامي مسرحي أو تليفزيوني ليقوم بدور صحابي. هذا الإمتناع حتى عن قبول فكرة «التمثيل» الرمزي للشخصية، يؤكد مفهوم «القداسة» الذي ينكره علماء الأزهر والإسلاميون، حين يواجههم أحد بأنهم **يقدسون البشر**.

المظهر الثاني لهذا الصراع يتجلّى في تقديس «الأئمة» واعتبار اجتهاداتهم نهائية وصائبة، ومحاربة أية محاولة لتحليل هذه الاجتهادات **بوصفها اجتهادات بشر**، تعبّر

عن مواقف فكرية اجتماعية تنبع من مصالح وتوجّهات ايديولوجية.

المظهر الثالث، الأخطر والجديد في نفس الوقت هو «أسلمة المعرفة»، وهو المظهر الكاشف عن جوهر الأطروحة «الإسلامية»، والمتمثل في إلغاء العصر والتاريخ والعلم والمعرفة، وذلك بتصور أن ذلك كله كامن ومضمر ومضمَّن في النصوص الأصلية.

وهذا المظهر الأخير كاشف بدوره عن معنى «التقدم» في الخطاب الإسلامي، إنه التقدم بالحركة إلى الخلف، وبالقراءة التراجعية للنصوص، أي القراءة التي تبدو عصرية، لكنها في الواقع ترتهن الواقع كله و«العصر» في أسر الماضي، الذي يستمد سلطته من كونه كذلك. هنا تبدو أهمية القيمة الرمزية للحجاب واللحية وتقصير الثياب وبناء المساجد، وشرائط الكاسيت والفيديو، والشيخ عاري الرأس، لابس الثياب الغربية، المتعطّر بأرقى أنواع العطور، والذي يتحرك بسيارة فارهة لقد صار كل شيء في الحاضر والعصر «إسلامياً».

هذه القراءة بكل ما يحيط بها من إعادة ترميز للعلامات، تستهدف في الحقيقة السيطرة على الحاضر اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً وفكرياً. ولأن المقاومة الفكرية هي المانع الوحيد المتبقّي، وهي خندق الحاضر والعصر والتراث، فإن الحرب شرسة ضدها بكل الأسلحة من التلويث حتى القتل. وهذه المقاومة صارت هي المانع الوحيد أمام «المشروع الإسلامي»، لسقوط كل الموانع الأخرى وعلى رأسها الدولة، التي لم تعد تملك إلا سلاحها القمعي للسيطرة. وهو سلاح تستخدمه ضد الجميع، ولا ينجو منه إلا من ينخرط في مشروعها الذي صار تابعاً على كل المستويات والأصعدة. ولأن بعض المثقفين قد اختاروا تبرير كل ما تقوم به الدولة اعتقاداً منهم بأن ذلك هو الطريق الممكن لمناهضة الظلامية والتخلّف، فقد أعطى ذلك للإسلاميين مبرّراً، لأن يشوّهوا كل المفكرين. وساعدهم على ذلك حالة انحطاط فكري، وتفش للأمية والجهل والفقر، فضلاً عن الفساد الذي صار سمة للواقع العربي كله.

إنه **مشروع سياسي بالأساس** إذن، ذلك المشروع «الإسلامي». وهو مشروع يناهض مشروع الدولة لا كمشروع نقيض، بل بوصفه مشروعاً يستمدّ مشروعيته من سلطة مقدسة، في مقابل مشروع الدولة الذي يستمد مشروعيته من القمع والاضطهاد والفساد. إنه صراع المشروعية الذي يبدو كأنه صراع حول مشروعين مختلفين، لكن

القراءة الفاحصة للأطروحات تكشف عن أن الصراع هو صراع على السلطة السياسية. وأصحاب نظرية «الوسط» يحاولون في الحقيقة حل إشكالية الصراع بين السلطتين بإغلاق نافذة المقاومة الفكرية، النافذة التي يطلق الجميع عليها اسم «العلمانية»، وذلك لأنها ببساطة نافذة الفكر الذي يناهض الشمولية بكل صورها، ويقف ضد ارتهان الحاضر في أسر الماضي من جهة، وضد تبعيته المطلقة للعدو من جهة أخرى. إنه مشروع «التحرير» الذي صار مجرّد خندق «مقاومة». هذا المشروع **فكري** في الأساس، **معرفي** في الجوهر، **سياسي** في دلالته ومغزاه. وهو مشروع لا يقف خارج الإسلام، لكنه لا يقف أيضاً خارج «العلمانية» التي يتبرأ منها كثير من ممثليه. وقد آن الأوان للّعب على المكشوف لحسم القضايا على أرض الفكر. آن الأوان لكي نناقش مفهوم العلمانية ومفهوم الإسلام معاً، وبكل الحرية اللازمة لإنتاج فكر علمي معرفي قادر على الفهم والتدبّر: تدبر النصوص والتاريخ، الماضي والحاضر والدنيوي والمقدس.

الفصل الخامس

قراءة جديدة، للمقاصد الكلية للشريعة

من أهم إنجازات العلماء المسلمين في مجال قراءة النصوص الدينية ما أنجزه علماء أصول الفقه من تحديد للمقاصد الكلية للشريعة، وهي المقاصد التي صاغها الإمام الشاطبي في خمسة مبادىء كلية عامة، هي: الحفاظ على النفس والعرض والدين والعقل والمال.

لقد تم التوصل إلى هذه المقاصد الكلية من خلال القراءة التفصيلية المتأنية والعميقة للنصوص الدينية ذات الطابع التشريعي من خلال علاقاتها التركيبية ببعضها البعض من جهة، ومن خلال علاقاتها بنصوص العقيدة والأخلاق من جهة أخرى، والمقصود بالعلاقات التركيبية للنصوص التشريعية علاقات الإجمال والبيان، والعموم والخصوص، والنسخ. . . وغير ذلك. وهي علاقات إنتاج الدلالة الشرعية، فما أُجمِل في نص من النصوص يكون مبيناً ومفصلاً في نصوص أخرى، وكذلك ما كانت دلالته عامة قد يكون هناك نص آخر يحوله من العموم إلى الخصوص. ثم هناك أخيراً ظاهرة نسخ بعض التشريعات واستبدال تشريعات أخرى بها للتخفيف أو التدرج مراعاة لتبدل الأحوال وتغير الظروف.

هذه القراءة المتأنية العميقة للنصوص ينتج عنها فهم الأحكام التفصيلية الشرعية. ومن هذه الأحكام التفصيلية أمكن لعلماء المسلمين استنباط المقاصد الكلية التي توجه تلك الأحكام. ولا تنتهي القراءة عند استنباط الكليات من الجزئيات بالمعنى الذي شرحناه، ـ أي بالمنهج الصاعد من الجزئي إلى الكلي، وإنما يتم في قراءة أخرى، تستخدم المنهج الهابط، تنزيل الكليات على الجزئيات في محاولة لإعادة فهم الجزئيات ـ وربما تعديلها ـ في ضوء الكليات المستنبطة منها. كأن علماء

الأصول خاصة، وعلماء الإسلام بصفة عامة، يدركون أن العلاقة بين الكلي والجزئي علاقة تفاعلية وأكثر تعقيداً من أن تكون مجرد علاقة تراكم أو «جمع» بالمعنى الرياضي.

منهج علماء الأصول:

هذا الإنجاز المهم جداً والخطير يؤصل منهجاً في قراءة النصوص ناجزاً. ولا أعني أنه ناجز في مجال قراءة النصوص الدينية فقط، لأن ذلك أمر تحقق بالفعل، لكنه منهج ناجز كذلك في قراءة كل أنماط النصوص القانونية والفلسفية والأدبية. وككل منهج ناجز يظل منهج علماء الأصول في استنباط الكليات من الجزئيات، ثم إعادة تنزيل الكليات لفهم الجزئيات، فهما مجدداً، منهجاً مفتوحاً قابلاً للإضافة مع تجدد الوعي وتطور أساليب المعرفة وأدوات البحث، خاصة في مجال «قراءة النصوص». ولعل هذا هو الدافع الذي يدفعنا اليوم لاقتراح مشروع قراءة جديدة للمقاصد الكلية للشريعة.

هذه القراءة الجديدة تسترشد بمنهج علماء الأصول، ولكن في إطار هموم العصر الذي نعيش فيه، ولمواجهة المشكلات التي تمثل عقبة أمام تحقيق وعي إسلامي جديد.

وككل قراءة جديدة من حق المشروع المقترح لقراءتنا أن يضيف إلى منهجيات القراءة السابقة ما أحدثته المنهجيات الحديثة من انشغال بمستويات الدلالة التي تتجاوز حدود الدلالة اللغوية. لقد شُغِلَت القراءة السابقة بفحص الدلالة اللغوية أساساً، ولذلك تركز اهتمامها في الكشف عن آليات هذه الدلالة في حدود علوم اللغة والبلاغة التقليديين. وكان انشغالها منصباً أساساً على الكليات المستنبطة من الجزئيات، دون أن تقف على الدلالات الكلية الناشئة عن طبيعة الحركة المعرفية لنصوص الإسلام في كليتها. والمقصود بهذه الدلالات الكلية علاقة النص الإسلامي - معرفياً - بالنصوص التي كانت قائمة ومؤثرة وفاعلة في سياق اللحظة التاريخية للوحي. هذه الدلالات تمثل محور الحركة التي سببت الصراع والمقاومة التي واجهت النص الإسلامي خلال السنوات العشرين التي تمثل مرحلة الوحي، بل والتي استمرت بعد ذلك فيما عرف بحروب الردة، وما سبقها واقترن بها من ظاهرة «النبوات الكاذبة» التي استشرت في محاولة لمنازعة «النص الإسلامي» مشروعيته السماوية.

كلية النص الإسلامي:

من الطبيعي إذن أن تحاول القراءة الجديدة تجاوز ثنائية الجزئي والكلي دون إغفالها تماماً، وذلك للبحث عن الدلالة أو الدلالات الكلية التي لا تفصل بين التشريعي والعقيدي من ناحية، وبين الدلالات المستنبطة من القصص القرآني ووصف الجنة والنار من جهة أخرى. بالإضافة إلى ذلك تُدْخِل هذه القراءة في بؤرة اهتمامها الدلالة الكلية للنص الإسلامي في سياق تفاعله الجزئي والكلي مع الواقع الإجتماعي والتاريخي. وبعبارة أخرى تحاول القراءة الجديدة، بمنهجياتها، المعاصرة أن تتناول النص الإسلامي في كليته، ذلك النص الذي جزأته العلوم الدينية في التراث الإسلامي فانشغل «علم الأصول» بالأحكام والتشريعات، وانشغل «علم الكلام» بالعقيدة وانشغل «التصوف» بالأخلاق، وانشغلت باقي العلوم كل بجانب من الجوانب.

والاقتراح الأولي لمشروع القراءة الجديدة يعتمد على إدراك ثلاثة مبادىء نرى أنها جوهرية وأساسية، بحيث يمكن القول إنها تمثل «الكليات» التي تستوعب الجزئيات، إلى جانب أنها تستوعب «المقاصد الكلية» الخمسة التي استنبطها أسلافنا في قراءتهم العميقة المستوعبة بحسب الإطار المعرفي المتاح لهم. يتعلق المبدأ الكلي الأول بمفهوم «العقلانية» بوصفها صفةً تُضَاد «الجاهلية» التي طرح المشروع الإسلامي نفسه بوصفه نقيضاً لها في كثير من نصوصه المعروفة جداً. وعلى عكس ما أصبح شائعاً أخيراً في بعض الكتابات من أن «الحاكمية» هي نقيض «الجاهلية»، فإن نقيض الجاهلية يتحدد من خلال ملاحظة التداول الضدي بين لفظي «العقل» و«الجهل» في اللغة أولاً وفي القرآن ثانياً. ونقول في اللغة أولاً، لأن اللغة العربية هي الإطار المرجعي لتحديد الدلالات المعجمية لألفاظ القرآن، وذلك قبل أن نرى ما أحدثه القرآن من تطوير أو تغيير في هذه الدلالات.

والسياق اللغوي لتداول لفظ «الجهل» ومشتقاته يجعله نقيضاً لـ«الحلم» بمعنى العقل. ولفظ «الجهل» ومشتقاته يعني «العصبية» التي يرتبط بها نمط من السلوك الهجومي العدائي غير المتعقل، يقول الشاعر الجاهلي عمرو بن كلثوم في معلقته الشهيرة:

ألا لا يَجْهَلَن أحدٌ علينا فنجهلَ فوق جَهْلِ الجاهلينا

ولا يمكن أن يكون الشاعر مفتخراً بجهله «نقيض العلم والمعرفة»، وإنما يفتخر

بعصبيته وقوة قبيلته وقدرتها على مقابلة العدوان بالعدوان. هذه «الجاهلية» هي التي أتى الإسلام نقيضاً لها على جميع المستويات والأصعدة؛ ليؤسس العقلانية في السلوك والفهم والعلاقات الإنسانية. من هنا نفهم تركيز القرآن على «العقل» و«اللب» و«الفكر» و«الفؤاد»، ومخاطبته دائماً للذين يعقلون ويتفكرون. ولأن «الجاهلية» نابعة من عصبية العرق والدم والانتماء القبلي جاء غضب الرسول ﷺ وقوله للمتفاخرين: «دعوها فإنها مُنتنة»، أو قوله: «لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى».

ومن الخطل استنتاج بعض «الجهال» من أمثال هذه النصوص معارضة الإسلام لمفهوم «الوطن» أو مفهوم «القومية»، وإنما يعارض الإسلام «التعصب» و«الطائفية» و«العرقية» ليؤكد مفهوم الدعوة الإنساني، والذي يقوم على المساواة والكفاءة والندية رغم كل الاختلافات الإثنية والعرقية، والدينية. إن ما يساوي بين البشر هو «العقل» الذي هو كما قال المعتزلة «أعدل الأشياء قسمة بين البشر». هكذا يمكن القول إن الإسلام يعتمد على مبدأ كلي أساسي هو «العقل» نقيضاً للجهل، وبهذا يدين كل ممارسات «الجاهلية» في الفكر والسلوك داعياً إلى «الحلم» وتحكيم «العقل» والاحتكام إلى «اللب» و«الفؤاد».

الحرية نقيض العبودية:

المبدأ الكلي الثاني هو مبدأ «الحرية» نقيضاً للعبودية، وهو مبدأ شديد الالتصاق من حيث دلالته بمبدأ «العقل»، ذلك أن الإنسان الحر هو الإنسان العاقل أساساً، من حيث إن «العقل» هو مركز فعالية النشاط الإنساني. إن الإنسان المتعصب تحركه مبادىء خارجية في فكره وسلوكه، مبادىء تتحكم في عقله فتمنعه من ممارسة فعاليته الحرة، وهذا منشأ العبودية الحقيقي، لأن العبودية الاجتماعية منشؤها نسق اجتماعي إذا تغير انتفت تلك العبودية، أما عبودية «العقل» فهي أشد خطراً لسيطرتها على «جوهر» إنسانية الإنسان. إنها ترد الإنسان إلى مستوى البهيمة في حين تظل العبودية الإجتماعية عبودية خارجية. ليس هذا دفاعاً عن النظام العبودي لكنه محاولة لكشف خطر عبودية «العقل» لتأكيد التواشج والاتصال الدلالي بين مفهوم «العقل» ومفهوم «الحرية».

إن النصوص التي يمكن الاستشهاد بها لإثبات أن «الحرية» مبدأ كلي في المشروع الإسلامي لا تتسع لها ولا لتحليلها هذه المقاربة ذات الطبيعة الاقتراحية. ويكفي هنا أن نشير إلى أن الإسلام قائم أساساً على مبدأ «حرية الاخيار» المطلقة،

واختيار المسلم للإسلام ديناً لا يمكن أن يكون نافياً لمفهوم الحرية الأصلي، ذلك أن الفرع لا يلغي الأصل أبداً كما يحاول البعض أن يوهم الناس. إن دخول الإنسان الإسلام حراً طائعاً مختاراً راضياً لا يحوله إلى «عبد» مجرد من حريته واختياره الأصليين، واللذين هما مناط إنسانيته. إن الذين يوهمون الناس بذلك يخلطون بين مفهوم «العبودية» السابق على الإسلام، المرتبط بالنسق الإجتماعي العبودي، وبين مفهوم «العبادية» الذي صاغه القرآن الكريم لعلاقة الإنسان بالله سبحانه وتعالى. ويتجاهل هؤلاء أن جمع كلمة «عبد» هو «عبيد»، وهو لم يستخدم في القرآن إلا في سياق محدد هو سياق نفي الظلم عن الله سبحانه وتعالى: «آل عمران / 182، الأنفال / 51، الحج / 10، فصلت / 46، ق / 29». والاستخدام القرآني المتواتر هو الصيغة «عباد» لا «عبيد»، وهو أمر يؤكد تغاير الدلالة رغم اتفاق صيغة «المفرد» للكلمتين. وهذا ينفي مفهوم علاقة «العبودية» بكل دلالاتها السلبية، تلك العلاقة التي يحاول البعض حصر العلاقة الأعمق بين الله سبحانه وتعالى والإنسان داخل أسوارها الضيقة الخانقة. ويتم ذلك كله في ظل تجاهل شبه تام للنصوص التي تتحدث عن بعد «الحب» المتبادل بين الله العظيم وبين عباده.

ولا يمكن الاعتراض على كلية مبدأ «الحرية» في النص الإسلامي بالاعتراض السقيم الذين فحواه أن الإسلام لم يلغ العبودية من حيز النظام الإجتماعي. ومع ذلك فإن مناقشة هذا الاعتراض تكشف عن بعد احترام الإسلام لقوانين الواقع والتاريخ، وذلك بتجنبه عدم المجازفة بالوثب فوقها وتجاهلها. إن الدين الذي حرَّم الخمر على ثلاث مراحل تدرجاً في التشريع، والذي نسخ بعض الأحكام واستبدل بها أحكاماً أخرى في فترة الوحي، لهو دين واقعي إنساني يؤكد أن الفعل الإلهي إذا تحقق في التاريخ يجري على سنن التاريخ، وهي السنن التي تمثل القوانين الكلية التي عبر عنها القرآن الكريم بـ«سنة الله» التي لن تجد لها تبديلاً. ولعل هذا الشرح يرفع عن كلمة «التاريخ» الدلالات السقيمة التي يلصقها بها البعض حين ترد في مثل هذا التحليل مصاحبة لكلمة «الوحي».

لكن احترام قوانين التاريخ والواقع لا يعني أن الإسلام وقف حيالها عاجزاً، فمنهج الإسلام هو التغيير الجزئي الذي يؤدي في النهاية إلى «خلخلة» دعائم البنى الاجتماعية، الاقتصادية والسياسية القائمة والمسيطرة. كان هذا موقفه من النظام العبودي الاجتماعي، حيث انبثت دعوة الإسلام إلى تحرير العبيد في كثير من

النصوص بدءاً من «المساواة» بين العبد والحر في الأحكام وفي معايير الثواب الأخروي، والتخفيف عن العبيد في أحكام العقاب الدنيوي ـ في مجال الحدود بصفة خاصة ـ مراعاة للضغوط الاجتماعية التي يتعرضون لها، فتجعلهم أقرب إلى الوقوع في الخطأ. علاوة على ذلك فتح الإسلام في كثير من أحكامه باب التحرر بأن جعل «عتق الرقبة» وتحريرها واحدة من أهم الكفارات في حالات كثيرة وأحكام عديدة. والأهم من ذلك أنه جعل الزواج من العبد المسلم أفضل من الزواج من الحر المشرك، وكذلك جعل الزواج من الأَمة المسلمة خيراً من الزواج من الحرة المشركة، ومعنى ذلك أن الإسلام جعل معيار «القيمة» معياراً مخالفاً للسائد الاجتماعي.

إطلاق مبدأ الاختيار:

كل هذه التغييرات على مستوى الأحكام ارتبطت بتأكيد نسق للقيمة يفتح الباب للحرية والتحرر من العبودية كما فتحته للتحرر من عصبية الدم والعرق تماماً. لكن الأهم من ذلك والأخطر إطلاق الإسلام لمبدأ حرية العقائد وممارستها من جهة، وإطلاق مبدأ حرية الاختيار للإنسان الفرد من جهة أخرى. وفوق ذلك كله فقد دشن الإسلام مفهوماً للإنسانية الحرة الطليقة بأن أعلن رسالته خاتمة الرسالات والكلمة الأخيرة من السماء إلى الأرض. وهذا معناه الإقرار بأن الإنسانية قد تعدت مرحلة ما قبل النضوج، التي تتطلب الوصاية الدائمة، إلى مرحلة «الرشد» الكاملة.

هذه الحرية التي يحاول بعض المتعصبين أن ينال من اتساعها وعمقها تجد جذرها في الخطاب الإسلامي من حقيقة صفة «العدل» الإلهية، وهي الصفة التي لا تقف دلالتها عند حدود نفي الظلم فقط، بل تمتد دلالتها إلى إقرار مبدأ «العدل» مبدأ كلياً للوجود الإنساني. إن حرص المعتزلة على تأكيد صفة العدل الإلهي هو الذي أفضى بهم إلى تأصيل صفة «التوحيد» فكرياً وفلسفياً. إن الله سبحانه وتعالى عادل لأنه ليس صاحب مصلحة ولا تلحقه الحاجة ولا المنفعة التي تدفع البشر إلى الظلم دفعاً لضرر أو استجلابا لنفع. ولن يزيد في ملكه طاعة الطائعين ولن ينقص من ملكه سبحانه وتعالى عصيان العصاة ولا كفر الكافرين. هذا «الاستغناء» المطلق هو جوهر مفهوم «الوحدانية» التي تميز الوجود الإلهي عن الوجود الإنساني، وهو ذاته جوهر مفهوم «العدل» الإلهي. هل بالغ الفقهاء الذين قالوا: حيث يوجد «العدل» توجد شريعة الله؟! وهل بالغوا كذلك حين قالوا: الحاكم العادل خير وأفضل من الحاكم

الظالم ولو كان الأول غير مسلم والثاني مسلماً؟! لا أظن ذلك، فقد تعمقوا مفهوم «العدل» الإلهي الذي انسرب مبدأ كلياً بالضرورة في المشروع الإسلامي.

مقاصد الشريعة:

إن هذه المبادىء الكلية الثلاثة ـ العقل والحرية والعدل ـ تمثل منظومة من المفاهيم المتماسكة المترابطة من جهة، وهي تستوعب المقاصد الكلية الخمسة التي استنبطها علماء أصول الفقه من جهة أخرى. إن الحفاظ على النفس والعقل والدين والعرض والمال تبدو مبادىء جزئية بالنسبة للمبادىء الثلاث الكلية، ويمكن بالتالي أن تندرج فيها. هذا إلى جانب أن تلك المبادىء تستوعب جميع القواعد الاجتهادية التي أنجزها الأصوليون مثل قاعدة «الاستحسان» و«المصالح المرسلة» و«استصحاب الأصل» و«إباحة الضرورات للمحظورات»، وغير ذلك. هذه القواعد تمثل من جهة أخرى أُسساً كلية ترفع الاختلاف المعروف بين المدارس الفقهية حول مشروعية بعض هذه المبادىء. قد تصبح هذه الخلافات موضوع تحليل ودراسة لاكتشاف الأسباب والعلل لفهم تاريخ المذاهب والأفكار، لكننا لن نكون ملزمين ـ في ضوء المبادىء الكلية المشار إليها ـ بالاختيار بين هذا أو ذاك.

ومن المؤكد أن الانطلاق من هدي تلك المبادىء سيجعلنا نتوقف عند قاعدة «درء المفاسد مقدم على جلب المصالح» وقفة نقدية فاحصة متأملة للسياق التاريخي الذي صيغت فيه، وهو سياق حالة الضعف والتمزق والتشتت الذي أصاب بنية المجتمعات العربية الإسلامية. وإذا كنا نسعى لتجاوز هذه الحالة المشار إليها، واللحاق بركب التقدم والمدنية، فإنه من الصعب تقبل مثل تلك القاعدة، هذا بالإضافة إلى أنها تتعارض مع مبادىء العقل والحرية والعدل، التي هي بمثابة المقاصد الكلية للشريعة. ولا شك أن كل تقدم اجتماعي وعمراني وتقني إنما يرتبط بتطور الوعي الإنساني وبتنامي قدرته على اكتشاف القوانين الطبيعية والاجتماعية. وبعبارة أخرى ليس التقدم إلا تقدماً في نشاط «العقل» الذي يمثل مركز المشروع الإسلامي في تناقضه مع الجاهلية. لكن كل تقدم له بعض توابعه السلبية التي تترتب عليها بعض الأضرار، وهي بمثابة ضريبة تدفعها البشرية في سبيل التقدم. فلو أخذنا بقاعدة «درء المفاسد مقدم على جلب المصالح» لناهضنا التقدم ووقفنا حجر عثرة في سبيله، أي لناهضنا تطور العقل وتقدمه، وبذلك ننتهك مبدأ كلياً من مبادىء الإسلام.

إن دراسة النصوص الدينية وفهمها وتأويلها، من خلال تلك المبادىء الكلية الثلاث، يمكن أن يكون هادياً لصقل مزيد من آليات الاجتهاد تضاف إلى آليات الاجتهاد التي وصلت إلينا من تراثنا الفكري. ولا خوف على عقائدنا وديننا من تلك المنهجية وإجراءات تحليلها، وإنما الخوف من «الجمود» و«التقليد»، اللذين يمثلان حصون الدفاع في المؤسسات التقليدية. لقد أرسل الله سبحانه وتعالى رسله للناس يحملون كلامه عز وجل لكي يفهمه الناس، وليست عملية الفهم حكراً على عصر من العصور مهما بلغ إخلاص أهله، بل هي عملية تتشارك فيها كل العصور سعياً لإتمام نور الله سبحانه وتعالى بإبراز الدلالات الكامنة في كلامه.

القسم الثالث

حــوار

بعد ثلاث سنوات من الهجرة القسريّة، التقيت بالصديق نصر حامد أبو زيد، وكان اللقاء مناسبة لأحاديث كثيرة ابتعدت قليلاً عن ضغط المحاكمة/الأزمة، هذه المحاكمة التي ترددت أصداءها في العالم العربي، وعلى الأخص بين مثقفيه. ولم تكن الهجرة القسريّة مجرّد انتقال إلى بلد آخر، بل كانت انتقالاً إلى بلد ينتمي إلى عمق الغرب، (الأوروبي المسيحي)، بعد أن عاش أبو زيد في مصر، عمق الشرق (العربي المسلم). ومن جامعة القاهرة، بل من الكرسي الذي شغله من قبل طه حسين ولطفي السيّد، إلى جامعة ليدن العريقة والمشهورة بقسم الدراسات الشرقية فيها، وحيث دار نشر «بريل»، التي جمعت ونشرت العديد من المخطوطات الإسلامية.

ونحن نتنقّل في أقسام جامعة ليدن، كنا نلتقي بطلاّب مسلمين من مناطق ومشارب مختلفة، وكانوا يقبلون على الدكتور أبو زيد، يسألونه أو يلقون التحية، وهو يحدّثني بحماس عن معرفة مختلفة يحصل عليها من احتكاكه مع هؤلاء الطلبة، وعن إنجازات مهمّة يجب أن نطّلع عليها تحصل في بلدان كأندونيسيا وماليزيا وإيران وباكستان وتركيا... نفتقر إلى التواصل معها، بسبب تقوقع الثقافة الإسلامية في العالم العربي، وإدّعائها بأنها العارفة الوحيدة بالأصول، وعن عظمة الإسلام المنفتح، المقبل على العالم، مقارنة مع ضعف الإسلام المنطوي الخائف من «الغزو».

بين منزل الصديق نصر أبو زيد ومكتبه، كان الحوار يدور حول المرحلة الممتدّة منذ أن ترك مصر العزيزة، إلى موقعه الحالي، ما الذي قام به وماذا يرغب أن يُنجز، وكنت أضع على ورقة بعض التساؤلات التي كنت احتاج لإجابات عليها، وكانت هذه الأسئلة تخصّني أكثر مما كنت أرغب بأن أوضحها لآخرين. ولكن وبعد أن سمعت أشياء كثيرة وجدت فيها أفكاراً مهمّة، قلت لأبو زيد، كم كان بودّي لو سجّلت أطرافاً

من هذا الحوار، وفي كل حال، سأترك لك هذه الأسئلة أو الخواطر، عسى أن تكون نواة لحوار قد نقوم به يوماً ما.

وبعد أن نشرت كتاب «دوائر الخوف»، وكانت بحوزتي أيضاً معظم مواد هذا الكتاب الذي بين أيديكم، التقيت مع الصديق أبو زيد مرة أخرى في بيروت، سألته عن فكرة الحوار، فقال إنه كتب بعض الأجوبة ولكنها غير كافية لأن تشكل كتاباً. طلبت منه أن يرسل إليّ ما كتب، وعندما قرأت، سألته أن يسمح بنشره، وأضفت إليه بضعة صفحات كانت قد كتبت قبل أكثر من عامين، رداً على سؤال عن المرحلة الأولى من حياته، وبعد أن قرأت عدة مقالات في الصحف، على إثر محاكمته، تشير إلى أنه كان إمام جامع وكان عضواً في حركة الإخوان المسلمين.

* * *

هذا الحوار يحمل إجابات الدكتور نصر حامد أبو زيد، وترد هنا كما كتبها، ولكن ترتيبه تمّ على مسؤوليتي. أقول ذلك لأني وأنا أقرأه للمرة الأخيرة، أجد قَطْعاً هنا أو هناك، ربما كان ذلك بتأثير معرفتي بأنه أجوبة كتبت في غير مناسبة، وهو هكذا فعلاً، وتُنشر دونما عودة لمناقشة ذلك مع الدكتور أبو زيد، لأنه عند كتابة هذه السطور كان في سفرة كأستاذ زائر في إحدى الجامعات ولم يكن عنوانه بحوزتي.

ولأن مواد هذا الكتاب تتراوح فترة كتابتها بين مرحلة ما قبل الدعوى وخلالها وبعدها، استقر الرأي على وضع هذا الحوار في آخر الكتاب، كفصل مستقلّ، باعتبارها آخر ما كتبه أبو زيد، أو بالأحرى ما حصلنا عليه مكتوباً بالعربية. وبالتالي قد يُعطي هذا الحوار صورة عمّا يقوم به، وما ينوي القيام به نصر حامد أبو زيد، المثقّف والباحث وأستاذ اللغة العربية والدراسات الإسلامية، وصاحب القضيّة التي لم يبقَ مثقّف عربي إلاّ وكتب أو ناقش أو قال رأياً حولها.

الناشر

أنا رجل من غمار الموالي

سؤال: د. نصر حامد أبو زيد، لاحظت من قراءة العديد من المقالات التي كتبت حول ما سمّي «قضية نصر أبو زيد» كلاماً متناقضاً حول منشئك، والتزامك المبكر بتنظيم الإخوان المسلمين. فهل يمكن أن تحدثنا قليلاً عن هذه المرحلة، بدءاً من نشأتك؟

ولدت في إحدى القرى المصرية الواقعة وسط الدلتا لأبوين فقيرين، ولا أجد خيرا من تلك الأسطر الشعرية التي وردت على لسان «الحسين بن منصور الحلاج» (قُتِل صلبا سنة 309هـ/ 922م) في مسرحية الشاعر المصري «صلاح عبد الصبور» «مأساة الحلاج»:

أنا رجل من غمار الموالي، فقير الأرومة والمَنْبَت
فلا حسَبي ينتمي للسماء، ولا رفعتني لها ثروتي
ولدت كآلاف من يولدون، بآلاف أيام هذا الوجود
لأن فقيرا ـ بذات مساء ـ سعى نحو حضن فقيرة
وأطفأ فيه مرارة أيامه القاسية
نَمُوتُ كآلاف من يكبرون، حين يُقاتون خُبْزَ الشموس..
وَيُسْقَوْنَ ماء المطر
وتلقاهم صبية يافعين حزانى على الطرقات الحزينة
فَتَعْجَبُ كيف نموا واستطالوا، وشبَّت خطاهم..
وهذى الحياة ضنينة.

ولدت كآلاف مَنْ يولدون في القرى المصرية، ولدت في قرية «قحافة»، إحدى القرى الملاصقة لمدينة «طنطا» عاصمة محافظة «الغربية» في وسط الدلتا في العاشر من يوليو 1943. ولدت في سياق الحرب العالمية الثانية، التي كتب على مصر، كما كتب على بعض الدول العربية الأخرى، أن تعاني من ويلاتها بلا ناقة لها فيها أو جمل. ارتبط بها اسمي ـ «نصر» ـ الذي اختاره لي أبي تيمنا بانتصار «الحلفاء» على «المحور»، أو ربما بانتصار «المحور» على «الحلفاء»؛ فلست متأكدا على انتصار أي الفريقين كان يراهن أبي.

حين قامت ثورة يوليو 1952 كنت في التاسعة من عمري. أحببت محمد نجيب، فأرسلت له رسالة جاءني ردا عليها رسالة شكر وصورة الرئيس. وبنفس القدر أحببت جمال عبد الناصر، ولم يكن يعنيني آنذاك ما حدث في مدينة «كفر الدوار» من قتل للعمال وإعدام كل من «خميس» و «البقري»، ولا كيف تم استبعاد «محمد نجيب» وحبسه في بيته. كل تلك التفاصيل قرأت عنها وعرفتها بعد أن كبرت. لكنني أذكر جيدا فرحة الناس في قريتي ومعهم أبي لطرد الملك «فاروق» من البلاد يوم 26 يوليو، ثم فرحتهم العارمة بإلغاء «الملكية» وإعلان «الجمهورية». لا أظن أن أهل قريتي شغلتهم كثيرا الصراعات التي دارت على مستوى مجلس قيادة الثورة بين «عبد الناصر» و «محمد نجيب»، ولا أظنهم اهتموا كثيرا بقرار حل الأحزاب ولا بأزمة «مارس 1945». لقد كانت فرحة الناس التي، أحسستها وأنا طفل، غامرة وسعادتهم طاغية بشعار «ارفع رأسك يا أخي فقد مضى عهد الاستعباد». كانوا يتابعون مفاوضات «الجلاء» وسعدوا بالاتفاق، ولم يهتموا كثيرا بالتفاصيل التي كان يناقشها رجال السياسة من أبناء «العهد البائد». كان الفرح بـ «العهد الجديد» وبرجاله قادرا على تصنيف كل «العهود» التي سبقت لحظة ميلاد العهد الجديد في خانة «البائد» دون تردد وبصورة مطلقة.

كان أبي وفديا كأغلبية الشعب المصري عامة، وأهل قريتي بصفة خاصة. لكن الناس جميعا، وهو معهم، تقبلوا ببساطة شديدة أن حزبهم كان قد طاله الفساد مثل بقية الأحزاب، وصدقوا أن «مصطفى النحاس باشا» زعيم الأمة ووريث «سعد زغلول» و «محمد فريد» و «مصطفى كامل» كان ألعوبة في يد زوجته «زينب الوكيل»، التي كانت تعيش كالأميرات وتقضي الصيف في أوروبا شأن أميرات العائلة الملكية وأمرائها. لقد صدقوا كل ذلك وأكثر منه؛ لأنهم في

غمار فرحتهم بتوقيع اتفاق الجلاء وبداية رحيل قوات الاحتلال عن أرض الوطن أدركوا أن العهد الجديد يحقق ما فشل «الوفد» ـ الذي نشأ أساسا «وفدا» للمفاوضات من أجل الجلاء ـ في تحقيقه. كانت الثورة بالنسبة لأهل قريتي ـ ولي بالطبع ـ نهرا متدفقا بالنور الذي يفيض على كل الأشياء؛ فلا أذكر أنني سمعت كلمة «نقد» واحدة أو عبارة «أسف» على إلغاء الأحزاب، كأنما كان ناس قريتي يعرفون معنى «الفساد» السياسي الذي أعلنت الثورة أنها ستخلص البلاد منه، كما كانوا يعرفون أن «الملك» و«الإنجليز» هما أساس الفساد وليسا كل الفساد.

هكذا عاش أهل قريتي، وعشت معهم، أفراح الثورة صافية من توقيع اتفاق الجلاء إلى معركة الأسلحة (تسليح الجيش)، ثم معركة «السد العالي» حين رفض «البنك الدولي» تمويل المشروع، فتأميم قناة السويس، فالعدوان الثلاثي ثم انسحاب المعتدين. انتصارات وانتصارات وانتصارات حوّلت شعار «ارفع رأسك يا أخي» إلى حقيقة ملموسة يحس بها الناس في قريتي وأعيشها معهم. لم ينغص هذه الأفراح المتتالية صدام الثورة مع «الإخوان المسلمين» عام 1954، رغم أنه صدام عاشته كل قرية في مصر. لكن هذا الصدام كان بالنسبة لي تجربة خاصة بدأت معها بدايات تشكل وعيي السياسي.

ولدت لأسرة مصرية عادية. ترتيبي بين إخوتي «الثالث» إذ حَسَبنا الأخ الذي مات قبل أن أولد، فكانت تكبرني أخت توفيت ـ رحمها اللّه ـ سنة 1979 وأنا في أمريكا للدراسة. لكني في جميع الأحوال أكبر الذكور الأمر الذي أهلني لتحمل المسؤولية المبكرة التي فرضتها الظروف، يليني أختان وأخان بالإضافة إلى الوالدة ـ رحمها اللّه ـ أصبحت مسؤولاً عنهم في سن الرابعة عشرة. كان الأب مزارعاً، لكنه هجر الفلاحة لقلة ما كانت تدره من دخل خاصة بالنسبة لصغار الملاك، أو من يسمون ملاكاً على سبيل المجاز. باع قطعة أرضه الصغيرة، وفتح محل بقالة صغيرة، تركه شبه خال من أية بضائع حين توفي في الرابع والعشرين من شهر أكتوبر سنة 1957.

بدأت تعليمي، شأن معظم الأطفال في الريف المصري، بتعلم القراءة والكتابة وحفظ القرآن الكريم وبعض الحساب في «الكُتاب». كان أبي ـ رحمه اللّه ـ ينوي إلحاقي للدراسة بالأزهر الشريف، غير أن المرض الذي ألَمّ به جعله

يغيّر مسار تفكيره فقرر إلحاقي بالتعليم المدني العادي، والذي يستغرق مدى زمنياً أقل من التعليم الديني. كنت قد أتممت حفظ القرآن الكريم في سن الثامنة، وهي سن أكبر من سن الالتحاق بالمدرسة الإبتدائية؛ فكان من الضروري اللجوء للتعليم الخاص. هكذا التحقت بمدرسة «العبيدية» الإبتدائية بطنطا، وهي مدرسة كان يمتلكها ويديرها الأستاذ «عبده أسعد»، ويقوم ولداه «سامي» و«أنيس» بمساعدته في الإدارة والتدريس معاً. وما زلت أذكر الأستاذ «جرجس» مدرّس الحساب، والواجبات التي كان يرهقنا بها والعقاب الذي كان يتهددنا دائماً عند أي بادرة تقصير. أما مدرّس اللغة العربية فهو الشيخ «عيسى»، وكان نموذجاً يحتذى في مظهره وسلوكه معاً.

من الذكريات التي لا تنسى ذلك اليوم الذي ذهبت فيه متأخرا إلى المدرسة. كان ذاك اليوم هو أول أيام شهر رمضان، والذي بدأت فيه تجربتي مع الصيام، أثناء العام الأول لي في المدرسة (العام الدراسي: 1951 ـ 1952). كنت قد سهرت الليلة السابقة حتى موعد السحور خشية ألا يوقظني أحد، لأن الأهل كانوا عادة يشفقون على الأبناء من الصيام في سن مبكرة. استيقظت متأخرا، وحين وصلت المدرسة كان الباب قد أغلق، ولكنى لم أقنع من الغنيمة بالإياب. طرقت الباب، الذي لا يختلف عن أي باب عادى لأن المدرسة كانت في الطابق الأول في منزل أسرة الأستاذ «عبده أسعد». فوجئت بالأستاذ «عبده» شخصيا يفتح الباب، فأصابني هلع أخرس لساني، ولكن الأستاذ الذي يعرف كل تلاميذ المدرسة بالاسم تساءل متهكما:

ـ أهلا وسهلا يا سيدي، هي ناموسية حضرتك كحلي!؟

ولما لم يجد ردا منى تساءل متحديا هذه المرة:

ـ وحضرتك أن شاء الله صايم ولا فاطر؟

وكأنني وجدت طوق النجاة أجبت:

ـ صايم والله العظيم

ـ وريني لسانك

وبسرعة لا تردد فيها فتحت فمي وأخرجت له لساني ليتأكد من صدقي.

ـ اجري على فصلك وإياك تتأخر مرة ثانية

حصلت على الإعدادية سنة 1957، قبل عدة شهور من وفاة والدي، وكان من الطبيعي أن ألتحق بالتعليم الفني الثانوي الصناعي. كان رفض أبي لإصراري على الالتحاق بالتعليم الثانوي العادي المؤهل للالتحاق بالجامعة رفضاً حاسماً لم يفلح في تغييره تدخل الأهل والأقارب. كأنه كان على يقين من دنو الأجل، وما يترتب عليه من مسؤوليات رأى أنني يجب أن أكون مستعداً لها بالشهادة المتوسطة التي تؤهل للالتحاق بعمل يوفر للأسرة الحد الأدنى من الحياة الكريمة. وكان هذا بالفعل ما حدث؛ فحصلت على دبلوم المدارس الثانوية الصناعية ـ قسم اللاسلكي ـ سنة 1960، والتحقت بالعمل بهيئة المواصلات اللاسلكية بدءاً من شهر فبراير 1961. لكن حلم الالتحاق بالجامعة ظل حياً في نفسي، فحصلت على الثانوية العامة ـ نظام الامتحان من الخارج المسمى «منازل» ـ عام 1968، والتحقت بقسم اللغة العربية بآداب القاهرة وتخرجت عام 1972 بتقدير «ممتاز» وعينت معيداً في شهر أكتوبر من نفس العام. كان هذا التعيين نقلة في مجال العمل من «فني لاسلكي» ـ من 1961 إلى 1972 ـ إلى السلك الأكاديمي منذ 1972 حتى الآن. من نافلة القول أن أقرر أن مرحلة التعليم الجامعي كانت حاسمة في تعميق وعيي النقدي والذي نبع أساساً من التجربة الحياتية والخبرات الاجتماعية المكتسبة قبل الجامعة.

لم أذكر أمي رحمها الله؛ لأنني أنوي أن أكتب بالتفصيل عن تلك المرأة الرائعة التي تحملت معي، أستغفر الله بل أنا الذي تحملت معها، بعض العبء في دعم تلك الأسرة وحماية سفينتها حتى وصلت شاطئ الأمان. وإذ استقرت السفينة بعيدا عن العواصف والأنواء، وإذ بدا أن الحياة تبتسم قررت «أم نصر» ـ وهذا اسمها الذي كان الجميع يدعونها به ـ الرحيل إلى جوار ربها راضية مرضية. رحلة كفاحها منذ رحيل الزوج الذي لم يتجاوز الأربعين إلا ببضع سنوات سنة 1957، وهي آنذاك لم تكن قد تجاوزت الخامسة والثلاثين بعد، وحتى رحيلها سنة 1982، هي مسيرة ربع قرن من النضال البطولي الملحمي الذي يحتاج لأن أفرد له فصلا كبيرا في كلّ ما يتعلّق بسيرتي. أنها تجسيد معاصر لرحلة «إيزيس» في بحثها عن «الزوج» «أوزوريس»، الذي انتثرت أعضاؤه في قرى الوادي ـ وادي النيل ـ ونجوعه، لكي تعيد إلى جسده الروح. غير أن رحلة «أم نصر» لم تكن بحثا عن جسد الزوج، بقدر ما كانت تشخيصا حيا لدوره

المفتقد بالغياب، كان عليها أن تضحي بنفسها تماما لكي تكون الأب والأم، الملاذ والمأوى. كان عليها حتى أن تحبس دموعها، وتكتم أنينها، لأن الأطفال لا يرحمون ضعف الآباء والأمهات. كان على «أم نصر» أن تثبت لنفسها وللعالم ولأولادها أنهم في أمان، لأنها تمتلك إرادة من فولاذ.

سؤال: هل صحيح أنك في مرحلة قبل الجامعة كنت نشطاً في حركة الأخوان المسلمين، وهل صحيح أنك كنت إمام جامع؟

في قريتي كما في كل القرى المصرية دون استثناء كانت هناك شُعبة للإخوان المسلمين. لم يكن الناس يتعاملون مع «جمعية الإخوان المسلمين» كما يتعاملون مع حزب سياسي، فقد كان نشاط «الأخوة» في الشُعبة ذا طابع اجتماعي خيري يتمثل في مساعدة الفقراء في المناسبات المختلفة وفي مد يد المساعدة والعون في «المحن» و«الشدائد»، وعقد لجان «المصالحة» لحلّ بعض الخلافات التي كانت تنشب بين الحين والآخر بين العائلات في القرية أو بين أفراد العائلة الواحدة. هذا بالطبع إلى جانب النشاط الديني والثقافي والرياضي. وقد تمثّل النشاط الديني في حض الناس على إقامة الصلوات وإغلاق المقاهي والمحلات العامة لصلاة «الجمعة»، والحرص الشديد على أن تكون صلاة العيدين في «الخلاء» وليس في المساجد. وتركز النشاط الثقافي في المحاضرات الأسبوعية العامة وفي مساعدة طلاب المدارس من المراحل التعليمية المختلفة في التحصيل واستذكار الدروس حيث يُكَلَفُ طُلاب المرحلة الثانوية مثلاً بمساعدة طلاب المرحلة الإعدادية ويُكَلَف هؤلاء بمساعدة طلاب المرحلة الابتدائية، في نوع من «التكافل» الذي وجد من الأهالي إعجاباً وتقديراً جعلهم يحثون الأبناء على أن يقضوا في «الشُعبة» أوقات الفراغ كلها. هذا بالإضافة إلى برامج النشاط الرياضي والتي كانت تجد تشجيعاً من الكبار كما تستهوي الشباب والصبية على السواء.

علاقتي بالإخوان والشعبة كانت مثل علاقة معظم الصبية في قريتي في ذلك الوقت، باستثناء ما اشتهرتُ به من حفظ القرآن الكريم والمداومة على الصلوات في أوقاتها في المسجد الكبير حتى أن الكبار كثيراً ما كانوا يأتمّون بي رغم صغر سِني. وكثيراً ما كنت أعتلي مئذنة المسجد للأذان للصلاة، فلم تكن الكهرباء قد وصلت إلى الريف بعد. وأذكر مرة أنني أذنت لصلاة لجمعة بالطريقة التي كان

يسميها الإخوان «الأذان الشرعي»، وهو الأذان بدون تنغيم وبدون أدعية أو ابتهالات في نهايته، ولكن بعض الناس اعترضوا على هذا الأذان فتصدى لهم بعض المتحمسين للأذان الشرعي، وأوشك الأمر أن يتحول إلى مساجلات كلامية عنيفة لولا أن سارع البعض باعتلاء المئذنة مرة أخرى وأذن بالأذان المُنَغَّم المعتاد والذي كان يعد «بدعة» في نظر الإخوان.

تطورت علاقتي بالشعبة والإخوان عقب الزيارة التي قام بها لمحافظة «الغربية» المستشار «حسن الهضيبي» عقب اختياره مرشداً عاماً. في هذه المناسبة عقد الإخوان مؤتمراً كبيراً في «نادي طنطا الرياضي» مُثلت فيه كل «شُعَب» المحافظة تقريباً. وبدأ المؤتمر باستعراض رياضي كبير يتقدمه «الأشبال» ـ المصطلح الذي كان يطلق على الصبية في الشعبة ـ وعلى رأس الأشبال وفي مقدمة العرض تم اختياري ـ بحكم وضوح الصوت وسلامة النطق ـ لأكون قائد الهتاف الذي ردده المئات من الرجال والشباب والأشبال خلفي:

اللّه أكبر وللّه الحمد

الإسلام ديننا

والرسول إمامنا

والقرآن دستورنا

والموت في سبيل اللّه أغلى أمانينا

اللّه أكبر وللّه الحمد

وحين مرت مقدمة طابور العرض للمرة الثانية أمام المنصة رفعني بعضهم وأوقفني أمام فضيلة المرشد العام الذي صافحني بحفاوة شديدة وأهداني «بوصلة». من فرط سعادتي لم أنم طيلة الليل انتظاراً للصباح، حيث ذهبت إلى الشعبة وطلبت من الأخ «إبراهيم رجب» رحمه اللّه ـ وكان رئيس الشعبة آنذاك ـ أن يُرَقِّيني من درجة «شبل» إلى درجة «عُضو». ولم يملك الأخ إبراهيم أمام إصراري وإلحاحي واستشهادي بهدية فضيلة المرشد العام إلاّ أن يقيد اسمي في كشوف الأعضاء. وكان اسم والدي رحمه اللّه مقيداً في كشوف الأعضاء لأنه كان من المتبرعين المنتظمين للنشاط الخيري للشعبة. حين استدعيت مع والدي لقسم الشرطة في سياق الصدام الأول بين الإخوان والثورة سنة 1954، وكان عمري إحدى عشرة سنة، فوجئ الضابط فقام بتعنيف والدي تعنيفاً حاداً. التقيت

بالأخ «إبراهيم رجب» بعد ذلك في «دُكّان» أبي بعد أن كان قد قضى في سجن «المركز» عدة شهور. لم يكن الأخ «إبراهيم» نفس الرجل البشوش الضاحك الوجه: كان واجما صامتا، لا تكاد شفتاه تنفرجان إلا ليقول عبارة مقتضبة ردا على سؤال. كنت قبل ذلك سمعت عن «التعذيب»، وعن «الأبرياء» الذين جنى عليهم «الكبار»، وكنت قد فهمت من تلك العبارات أن المتآمرين على حياة الرئيس عبد الناصر، والذين خططوا لقتله من «الإخوان» هم «الكبار» والزعماء، وأن الأبرياء ـ مثل الأخ إبراهيم رجب ـ عُذِّبوا بجريرة هؤلاء المتآمرين. هكذا فسر أهل قريتي ما حدث، وهكذا رأيت انكسار الروح في لقائي بالأخ إبراهيم بعد خروجه من السجن. مات الأخ إبراهيم بعد ذلك بأقل من سنة، وكان بكائي لرحيله أول بكاء يتجاوز معناه مجرد الحزن، كان بكاءً على الروح التي انكسرت، وضحكة القلب التي غرقت في سواد الصمت. كان ذلك البكاء أول أحزان الصبي، وكان بداية أحزان نمت وتراكمت، حتى امتلأ بها القلب وفاضت بها الروح. ظل تعاطفي مع حركة الإخوان مستمراً مع مداومة قراءة كتابات أهم مفكريهم ـ والتي كانت من الممنوعات في الستينات وبداية السبعينات ـ حيث يمثل عامل منع الكتب ومصادرتها إغراء للشباب وحثاً على قراءتها.

لكني على كل حال لم أكن في يوم من الأيام عضواً نشطاً في أي حزب سياسي، علني أو سري، من الأحزاب القائمة في الحياة المصرية، والتي بدأ ظهورها في منتصف السبعينات تقريباً. وجدتني دائماً أقرب من الوجهة السياسية والفكرية إلى حزب «التجمع الوطني التقدمي الوحدوي» ـ الذي بدأ منبراً من منابر «الاتحاد الاشتراكي العربي» ـ بصيغته الليبرالية ونزوعه الاشتراكي والقومي الوحدوي ومقاومته للتبعية في كل أشكالها وأنماطها. لكني لم أكن أبداً عضواً عاملاً بالمعنى الحزبي، وإن شاركت في كثير من الندوات والأنشطة الثقافية وما أزال أحرص على هذه المشاركة.

سؤال: ما هي الأفكار التي كانت أكثر تأثيراً على تكوينك الفكري، وبمن تأثرت من الأشخاص؟

أنتمي إلى جيل الثورة من حيث تشكل الوعي؛ فقد كنت في التاسعة والشعب المصري يستقبل بكل الحماس قرار «طرد» الملك فاروق من البلاد،

ويهلل للمبادئ الستة التي أعلنها الضباط الأحرار للقضاء على الفساد ومحاربة الإقطاع وطرد الاستعمار وتحقيق العدل الاجتماعي. وكان من أهم ما تعلمناه آنذاك أن علينا أن نرفع رؤوسنا في فخر وخيلاء؛ لأن مصر سيحكمها الآن مصريون لأول مرة في التاريخ. بدأت الاهتمام بالقراءة الحرة - خارج إطار المقررات المدرسية - في سن مبكرة نسبياً، وكن من الطبيعي أن تبدأ بالفن القصصي والروائي. كانت ترجمات «مصطفى لطفي المنفلوطي» لبعض عيون الأدب الفرنسي - وهي ترجمات أشبه بالتمصير - من أهم القراءات الأولى. يليها في الترتيب روايات «جورجي زيدان» التاريخية التعليمية. ومن المنفلوطي وزيدان انتقلت إلى قراءة «يوسف السباعي» و«إحسان عبد القدوس»، ثم «نجيب محفوظ» الذي فتح عوالم جديدة لوعيي برواياته التاريخية أولاً ثم بسلسلة رواياته الواقعية: «خان الخليلي» و«زقاق المدق» و«القاهرة الجديدة» و«الثلاثية» و«أولاد حارتنا» والمجموعة القصصية الأولى «همس الجنون» ثم «دنيا الله». وفي الشعر من الطبيعي أن ينفتح الوعي الشعري بأغاني الرومانسية: إبراهيم ناجي، وعلي محمود طه، وجبران خليل جبران، وأبو القاسم الشابي. ويلي ذلك الاهتمام الأول الاهتمامُ بالإحيائيين: البارودي وشوقي وحافظ، ثم التعرف على أشعار «صلاح عبد الصبور» و«أحمد عبد لمعطي حجازي».

ومن المهم أن أذكر أن «الأدب» قراءةً وإبداعاً كان بمثابة «البوابة» الأولى لعالم الثقافة والفكر. وقد مارست لفترة ليست قصيرة من شبابي المبكر كتابة الشعر والقصة القصيرة، وهي فترة طالت حتى سن السابعة والعشرين تقريباً حيث بدأت الدراسة تستغرق كل اهتمامي. هذا رغم أنني حصلت على بعض الجوائز الجامعية في الشعر والقصة. وقبل مرحلة الدراسة الجامعية - التي بدأتها متأخراً كما ذكرت من قبل - انخرطت في النشاط الثقافي الذي كانت تحتضنه «قصور الثقافة» الجماهيرية التي أنشأتها الثورة في كل المدن المصرية تقريباً. في مدينة «طنطا» طورنا «جماعة الأدب» التي بدأت نشاطها أصلاً في قرية «قُحافة» بإلقاء الشعر وعقد الندوات الثقافية في المناسبات الدينية والوطنية وسط تجمعات الفلاحين الذين كانوا آنذاك يحتضنوننا بفرحة غامرة. وفي مدينة «المحلة الكبرى» - حيث عملت فنياً لاسلكياً من 1961 حتى 1968 - كونا «نادي الأدب» في قصر الثقافة أيضاً. كنا مجموعة من الهواة الجادين تتفاوت اتجاهاتنا واهتماماتنا

السياسية والفكرية، ولكن يجمعنا الاهتمام بالأدب بصفة خاصة وبالثقافة بشكل عام. كنا نختلف ونتفق يميناً ويساراً أو محافظة وتجديداً، وكانت قضية الشعر العمودي وشعر التفعيلة من القضايا الساخنة في الحياة الأدبية خاصة بعد البيان الذي نُشِر آنذاك ويتهم الشعراء الجدد بإفساد اللغة العربية وهدم الإسلام.

وجدير بالذكر في هذا السياق الإشارة للمعركة الفكرية التي أثارتها مقالات «لويسُ عوض» عن «أبي العلاء المعري» في الملحق الأدبي لجريدة الأهرام وردود «محمود محمد شاكر» عليه في مجلة «الرسالة». كنا نتابع تلك المعارك يوماً بيوم ونختلف بين مؤيد ومعارض لشاكر أو للويس عوض كنت آنذاك أقرب إلى فريق المحافظين فكرياً في «نادي الأدب»، وكان تعاطفي مع الإخوان قد بلغ أقصاه في تلك الفترة، خاصة إبان حملة القبض والاعتقال الثانية سنة 1964. وقد تعرضنا جميعاً ـ أعضاء النادي الأدبي ـ للرقابة والمتابعة اليومية المُنهِكة من جانب أجهزة «المباحث العامة» في محافظة الغربية لدرجة أنني بدأت أستعد عملياً للاعتقال. وكان السبب في ذلك أن زميلاً لنا في النادي كان قد تمّ اعتقاله بصفته كان عضواً في التنظيم السري للإخوان. كان من أقربهم إلى قلبي لدرجة أنني لم أبال بالخطر المحدق، فكنت أزور أبويه بشكل منتظم في الوقت الذي تحاشاهم فيه أقرب الناس. وقد أمكنني بسهولة مدهشة ـ عن طريق حاجب المحكمة ـ الحصول على تصريح بحضور بعض جلسات المحاكمة بصفتي ابن شقيقته. وبنفس الصفة استطعت أن أزوره في السجن عدة مرات بعد أن صدر الحكم بسجنه خمسة عشر عاماً. كان مصير «نادي الأدب» الإغلاق، كما تمّ نقل مدير قصر الثقافة بالمحلة الكبرى كنوع من العقاب على احتضان النادي. لم يمر وقت طويل حتى تم وقف إصدار مجلات وزارة الثقافة (الرسالة والثقافة والشعر والقصة والمسرح) بدعوى «عجز الميزانية». ثم كانت «الهزيمة» في 1967 تتويجاً دراميا فاجعاً أنهى قدراتنا ـ نحن شباب الثورة ـ على حلم معانقة المستقبل، لقد تحولت الأحلام إلى كوابيس. كان عام 1968 بداية تحولات بدأت مع الالتحاق بالجامعة، وكانت أول مشاهداتي في القاهرة إضرابات الطلاب اعتراضاً على الأحكام العسكرية الخفيفة جداً ضد المسؤولين عسكرياً عن الهزيمة ـ إذا قورنت بالطبع بأحكام الإعدام ضد المتآمرين على قلب نظام الحكم.

من خلال الأدب انفتح الباب إلى القراءات الفكرية: بدأت التعرف على

«العقاد» و«طه حسين» من خلال أعمالهما الإبداعية، والتي نقلتني بدورها إلى أعمالهما الفكرية فقرأت «اللّه» للعقاد كما قرأت كل العبقريات. وقرأت لطه حسين «على هامش السيرة» و«الفتنة الكبرى»، و«حياة محمد» لمحمد حسين هيكل، وكتابات «نظمي لوقا» عن الإسلام. كانت كتابات «خالد محمد خالد» ـ «من هنا نبدأ» و«هذا أو الطوفان» و«حتى لا تحرثوا في البحر» ـ تثير كثيراً من النقاش والاختلاف خاصة مع الشيخ «محمد الغزالي». ومن هنا بدأ اهتمامي بالفكر الديني وبدأت قراءة «سيد قطب» و«محمد قطب» في الستينات ـ في الوقت الذي كانت فيه كتبهما ممنوعة ـ وأثار إعجابي بصفة خاصة «العدالة الاجتماعية في الإسلام» و«معركة الإسلام والرأسمالية» لسيد قطب. كان الخطاب الديني في ذلك الوقت ـ وقت إنتاج تلك الكتب في نهاية الأربعينات وبداية الخمسينات ـ جزءاً من مجمل الخطاب الوطني، تحركه هواجس التحرر الوطني والعدل الاجتماعي ليس في مصر وحدها بل في العالم العربي كله. الدليل على ذلك كتاب «مصطفى السباعي» ـ القيادي الإخواني السوري البارز ـ «اشتراكية الإسلام».

وتجاوب مع اهتماماتي الأدبية منهج التحليل الأدبي للقرآن، كما قرأته في كتابي «مشاهد القيامة في القرآن» و«التصوير الفني في القرآن» لسيد قطب. هذا بالإضافة إلى التساؤل الذي أثاره «محمد قطب» في كتابه «منهج الفن الإسلامي» حول إمكانية استخلاص نظرية جمالية إسلامية. لم أنتبه إلى أن هذا السؤال وذلك المنهج كانا مطروحين في الدوائر الأكاديمية إلا بعد دخولي الجامعة. كان المنهج الذي طرحه الشيخ «أمين الخولي» لضرورة الدرس الأدبي للقرآن الكريم، وأسبقيته لأي درس آخر، تطويراً لإرهاصات «محمد عبده» وتعديلاً لمقولات «طه حسين». وهو المنهج الذي حاول تلميذاه «شكري عياد» و«محمد أحمد خلف اللّه» تطبيقه في دراستين، الأولى منهما تتناول «الحساب واليوم الآخر في القرآن الكريم» بينما تتناول الثانية «الفن القصصي في القرآن الكريم»، وهذه الدراسة الأخيرة أثارت ضجة شديدة قبل مناقشتها أو إجازتها؛ فانتهى الأمر بعدم إجازتها وطرد صاحبها من السلك الجامعي. وليس من قبيل الاستطراد أن نذكر أن التناول الأدبي للقصص القرآني قد عبر عن نفسه إبداعياً في رائعة نجيب محفوظ «أولاد حارتنا» التي لقيت اعتراضاً من الشيخ «محمد الغزالي» ـ ممثل

الفكر الديني التقليدي، والذي سبق أن تصدى للرد على كتابات «خالد محمد خالد» ـ؛ فاستطاع أن يقنع السلطة بمنع نشرها.

سؤال: هل تعتبر أن حياتك في خطر؟ ومن هي الجهات التي شكلت أو تشكّل تهديداً بممارسة العنف ضدك؟

الحياة في خطر دائماً في عالمنا هذا الثالث أو الرابع، سواء حُكِم على الإنسان بسبب آرائه وأفكاره أو حُكِم عليه بالمرض ودخول المستشفى ولو كان استثمارياً من مستشفيات الخمس نجوم. لذلك لم أعر كثير اهتمام لخطابات التهديد التي تلقيتها في سياق حملة التكفير التي شنها بعض خطباء المساجد. بعِد صدور حكم محكمة الاستئناف في 14 يونيو 1955 بيوم واحد أعلنت منظمة «الجهاد» ـ عن طريق رسالة بالفاكس نشرت في كثير من الصحف العربية ـ إهدار دمي وأن من واجب كل مسلم أن يسعى لقتلي، بل أهدرت دم كل من يتصدى للدفاع عني. وهنا أحست مؤسسات الدولة أن التهديد جدٌ لا هزل فاتخذت إجراءات حراسة مشددة حول المسكن، وأصبحت حركتنا مرهونة بموافقة الأمن والإجراءات المناسبة. عندها صار الاستمرار صعباً.

سؤال: أربع سنوات من الهجرة القسرية والعيش في أوروبا. هل تغيرت اختياراتك؟ هل تغير نمط حياتك؟ وماذا عن أفكارك؟

بعد أربعة سنوات كاملة من الحياة في الغرب الأوروبي، وفي مناخ علمي وأكاديمي مغاير كما وكيفا، وبرغم الظروف الكريهة التي ألجأتني قسرا للرحيل إلى منفاي، ما تزال كثير من قناعاتي الأساسية، في السياسة والاجتماع والثقافة والفكر، تكتسب ثباتا. ولعل على رأس هذه القناعات الإيمان بضرورة «التجديد» الديني بصفة خاصة، وذلك انطلاقا من طبيعة التحديات التي ما أزال أراها تواجه عالمنا العربي والإسلامي. لعل من أهم تلك التحديات ذلك الاستخدام الإيديولوجي النفعي للإسلام لتحقيق مصالح وغايات ذات طبيعة فئوية محلية عاجلة. وسواء تم هذا الاستخدام من جانب جماعات سياسية بعينها، أو من جانب أنظمة وسلطات سياسية فاقدة للمشروعية الاجتماعية والسياسية والقانونية، فالنتيجة واحدة هي تحويل الإسلام إلى أداة من الأدوات واختزاله في وظائف

وغايات ذات طبيعة دنيوية متدنية. ولننظر مثلا في مقولة أن الإسلام دين شمولي، من أهم أهدافه ووظائفه تنظيم شئون الحياة الإنسانية الاجتماعية والفردية في كل صغيرة وكبيرة، بدءا من النظام السياسي ونزولا إلى كيفية ممارسة الفرد لنظافته الذاتية في الحمام. هذه المقولة تفترض أن دخول الفرد في الإسلام بالميلاد والوراثة أو بالاختيار الواعي يعني تخلي الإنسان طواعية أو قسرا عن طبيعته الإنسانية الفردية، التي تسمح له باتخاذ القرار بشأن كثير من التفاصيل الحياتية التي من شأنها أن تتضمن اختيارات عديدة. أصبح السؤال المتكرر هنا وهناك لا يتعلق بمدى ملاءمة هذا الاختيار أو ذاك بالنسبة للمجال الذي يتعين على الإنسان الاختيار فيه، وإنما صار يتعلق بمدى سلامة هذا الاختيار أو ذاك من الوجهة الدينية والشرعية. وحين تأخذ أسئلة الحياة هذا المنحى يتحتم أن يكون رجل الدين ـلا رجل الخبرة والاختصاص في الشأن المعني ـ هو المصدر الوحيد للمعرفة.

وقد عهدنا ممن يعتبرون أنفسهم قيمين على حماية الدين في كل عصر من العصور إذا سُئلوا عن رأي الدين في شأن من الشئون أن يَصْعُبَ على الواحد منهم أن يقول مثلا: «هذا أمر لا شأن للدين به»، ذلك أن مثل هذا الجواب من شأنه أن يزعزع مقولة «الشمولية» التي يستند الخطاب الديني عليها في ممارسة سلطته. ويتناسى هؤلاء أن نبي هذا الدين ومتلقي وحيه من الله عز وجل بواسطة الروح القدس جبريل لم يجد غضاضة، حين لم ينجح اقتراحه في تأبير النخل، أن يعلن أن هذا كان رأيا ارتآه ولم يكن وحيا من عند الله. حين تواجه الواحد منهم بهذه الواقعة التي أرست مبدأ «أنتم أدرى بشئون دنياكم». وحين تشرح دلالة الفصل بين شئون الدين وشئون الدنيا، بل وأهمية الفصل بين آراء النبي واجتهاداته الخاصة وبين ما يبلغه عن ربه وحيا، يُلقي في وجهك مباشرة ودون تفحص بقول الله «وما ينطق عن الهوى». ولو تفحصوا الآية الكريمة في سياقها، وكذلك لو تفحصوا سياق قوله تعالى «والله يعصمك من الناس»، لأدركوا أن عظمة نبي هذه الأمة لا تكمن في عصمته وارتفاعه عن أفق البشر ـ وما العظمة في هذا إذا كان الأمر محض اختيار وترتيب إلهيين لا تعليل لهماـ بقدر ما تكمن في ارتفاعه هو بجهده واختياره إلى آفاق المسئولية الكونية دون أن يفارق خصائص البشر.

سؤال: نصر حامد أبو زيد، المفكر المسلم، بل المتمسك بإسلامه، حوكم بسبب مواجهته للخطاب الديني الذي يسعى للهيمنة على حياة الناس باسم الدين، وبسبب دعوته لتجديد الفكر الديني. هل لا زلت عند هذه الدعوة؟ ما الذي تغير في مفهومك لتجديد الفكر الديني؟

ـ لقد أدى الفهم السقيم للإسلام إلى ترسيخ سلطة كل من نصب نفسه حامياً للدين، كما أفضى بنفس الدرجة إلى تمدّد سلطة المؤسسات الدينية، لتصبح سلطة شاملة ومهيمنة في كل المجالات. ومن شأن هذا الاستفحال والامتداد السلطوي أن يخلق وضعا نعاني منه الآن أشد المعاناة اجتماعيا وسياسيا وفكريا. فبرغم كل الادعاءات والدعاوى العريضة، والفارغة من الفهم، عن عدم وجود سلطة دينيه في الإسلام تشبه سلطة الكنيسة في المسيحية، فالواقع الفعلي يؤكد وجود هذه السلطة، بل وجود محاكم التفتيش في حياتنا. والسلطة هذه تجمع السياسي والديني في قبضة واحدة، فيصبح المخالف السياسي مارقا خارجا عن الإجماع ومهددا لوحدة الأمة، وبالمثل يقول رجل الدين إن من يغير دينه يجب التعامل معه بوصفه خائنا للوطن.

إن اتحاد الدين والوطن يجد تعبيره في كل الدساتير السياسية التي تحصر الوطن في دين، وتختزل الدين في الوطن. وهنا يُخْتَزَلُ الوطنُ في الدولة، وتُخْتَزَل الدولةُ في نظامها السياسي، ويجد المواطن نفسه حبيس أكثر من سجن. إن مقولة الشمولية تبدأ من الفكر الديني لتخترق مجال السياسة والمجتمع، أو تبدأ من الفكر السياسي لتأسر الدين في إيديولوجيتها، والنتيجة واحدة. فأي خطر أشد من هذا وأي بلاء! الخطر الذي يجب التحذير منه أن يحدث في الإسلام ما حدث في المسيحية، حيث أدى كفر الناس بسلطة الكنيسة إلى تحميل الدين كل جرائم الكنيسة. ولا شك أن جرائم خطابنا الديني، والذي يسعى بكل الوسائل لفرض هيمنته على كل شؤون المجتمع والحياة، يتفاقم خطرها ويتزايد يوما بعد يوم، خاصة مع تحالف بعض قطاعات هذا الخطاب مع إرهاب أعمى البصر والبصيرة، لا يفرق بين حاكم ومحكوم أو بين أعزل ومسلح، ولا يميز بين رجل وامرأة، ناهيك عن أن يميز بين طفل وراشد. من شأن هذا الخطر الماثل أن يهدد الإسلام كما هدد المسيحية. وليست العبرة هنا بالفروق النظرية واللاهوتية بين الديانتين، فالتاريخ الاجتماعي للمسيحية حوّلها من دين الموادعة والتسامح

حتى مع الأعداء ـ ناهيك عن إعطاء ما لقيصر لقيصر وما لله لله ـ إلى دين توحدت فيه السلطتان فعانى الناس ما عانوا؛ فأُحرِق العلماءُ وقُتِل المفكرون، وكان من شأن الكنيسة ما هو معروف. وما يحدث الآن في مجتمعات الإسلام ليس أقل خطرا ولا أهدى سبيلا، ولن يفيد في شيء التمسك بالفارق النظري واللاهوتي الذي لا يفتأ رجال الدين تصديع أدمغتنا به ليل نهار. إن الإسلام تجربة تاريخية علينا الاستفادة منها، لأنها تعلمنا الكثير. إنها تُعَلمنا مثلا أن التمسك به كدين ومعتقد ـ دون العمل على تجديده من أجل أن يلبي طموحات هذه المجتمعات ويجيب على التحديات التي تواجهها ـ من شأنه أن يؤدى إلى مثل هذا الاختزال الذي نشكو منه الآن، الاختزال المسئول عن هذا الاستفحال السرطاني لسلطة الخطاب الديني/ السياسي أو السياسي/ الديني الذي يسجن الفرد باسم دين الحرية في سلاسل من القهر والامتثال والإذعان تحت زعم «طاعة الله» الذي يمثله خليفة أو سلطان أو أمير أو جماعة تحتكر الإسلام ومغفرة الرب.

تنبع الحاجة إلى التجديد من مطلب التغيير، وهذا المطلب الأخير يصبح بدوره ضرورة ملحة حين تتأزم الأوضاع على كل المستويات والأصعدة: الاجتماعي، السياسي، الاقتصادي، والثقافي والفكري على السواء. بالنسبة لمجتمعاتنا العربية كشفت هزيمة 1967 الشاملة عن وجود أزمة في الواقع، وكشفت أيضا عن وجود أزمة في الفكر وفي النظام السياسي بصفة خاصة. ورغم أن الهزيمة لم تكن مفاجأة تامة؛ إذ ورد توقعها في النبوءات الشعرية والأدبية وبعض الكتابات السياسية، فإن حجم الهزيمة وشمولها كان هو المفاجأة الفعلية للجميع، المتفائلين والمتشائمين على السواء. تجلى رد الفعل إزاء ما كشفته واقعة الهزيمة، مما كان مستورا من أوضاع، في فيض من الكتابات عن التراث بحثا عن جذور الأزمة.

وهكذا يمكن القول إن انكشاف أوجه الأزمة خلق الحاجة إلى التغيير، وأول مظهر من مظاهر التغيير هو الحاجة إلى «التجديد» الفكري والسياسي والاجتماعي، أي في كل مجالات المعرفة وحقولها. لكن التجديد في إطار الفكر الديني اكتسب طابعا أكثر إلحاحا بسبب أن الهزيمة تم تفسيرها في الخطاب الديني بشقيه الرسمي والشعبي تفسيرا دينيا، على أساس أن دولة الكيان الصهيوني هي دولة «اليهود»، وأنها انتصرت بحكم تمسك اليهود بقيم التوراة في

حين تخلّى المسلمون عن قيمهم الدينية والروحية وانخرطوا في تقليد الغرب العلماني واستيراد أنظمته السياسية والفكرية. يمكن الإشارة إلى تلك الضجة الإعلامية التي صاحبت تخيلات ظهور السيدة «العذراء» في إحدى الكنائس في القاهرة وروجت لها. إزاء هذا الترويج للأساطير والخرافات لتزييف وعي الناس بالأسباب الفعلية للهزيمة، كان من الضروري أن تتصدى بعض الكتابات لتفنيد هذا التفسير، ولما ينطوي عليه من تزوير، ومن هنا نشأت الحاجة إلى إعادة النظر في المسلمات الفكرية والعقيدية التي ينطلق منها ذلك الخطاب المُزَوِّر. وبالتالي الحاجة إلى «تجديد الفكر الديني». في هذا السياق نشر «صادق جلال العظم» دراساته عن «نقد الفكر الديني». . .

.. ليست المرة الأولى التي يطرح فيها مشروع تجديد الفكر الديني، فمنذ عهد قريب طرح أقطاب «النهضة» هذه الفكرة وقدموا ربما الإسهامات الأهم في هذا المجال.

بالإضافة إلى الضرورات العملية الملحّة للتغيير والتجديد والتطوير هناك الضرورة المعرفية لتحقيق عملية «التواصل» الخلاق بين الماضي والحاضر. والمقصود بعملية «التواصل الخلاق» الخروج من أسر «التقليد الأعمى» وإعادة إنتاج الماضي باسم «الأصالة»، وكذلك الخروج من أسوار «التبعية» السياسية والفكرية التامة للغرب باسم «المعاصرة». وليست عملية «التواصل الخلاق» بالضرورة هي محاولة التلفيق بأخذ طرف من التراث وطرف من الحداثة دون تحليل تاريخي نقدي لكليهما، وهو النهج الذي سيطر بدرجات متفاوتة على المشروع الفكري للنهضة؛ فأفضى إلى تكريس ثنائية «الغرب» المادي العلمي المتقدم، المفلس روحيا، و«الشرق» الروحي الفنان، المتخلف ماديا وعلميا. العودة إلى دراسة «التراث» مجددا، خاصة «التراث الديني» تستهدف إعادة النظر في كل تلك المسلمات، سعيا لتحرير المشروع الفكري للنهضة من بعده التلفيقي المسؤول عن حالة العجز الواضحة التي كشفت الهزيمة الشاملة عن بعض أبعادها.

ومن الضروري الإشارة هنا إلى بعد من أبعاد خطاب النهضة لم يتنبه له كثيرون حتى الآن. هذا الخطاب ـ عدا استثناءات قليلة لأفراد ظلوا مهمشين ـ

كان خطابا نخبويا سلطويا بالأساس، اعتمد على النظر للناس والجماهير نظرة متعالية بسبب جهلها الناتج عن فقرها المادى. وهذا الخطاب في بعده الديني الإصلاحي بصفة خاصة ساهم بشكل مباشر في إفقار الجماهير إفقارا روحيا، حين وصم ممارسات الجماهير الدينية الاحتفالية وعقائدهم في الأولياء والشفاعة الخ بوصفها عقائد وثنية. كان المنظور العقلاني الشكلاني للدين هو المسؤول عن تلك النظرة، التي كانت عاجزة من منطقها الاستعلائي عن فهم تلك الحاجات الروحية وحيويتها بالنسبة لمستوى وعي الناس. ومن ثم كان التركيز على الوصم والإدانة التي تقترب من حدود «التفكير، وذلك قبل محاولة تغيير هذا الوعي بنشر التعليم وبث المعرفة. ورغم أن خطاب رائد الإصلاح الديني، الشيخ «محمد عبده»، كان متأثرا إلى حد كبير بمسحة صوفية عرفانية، فإن خطاب خلفه الشيخ «محمد رشيد رضا» بدأ يتطور تدريجيا في اتجاه مضاد لتلك النزعة الصوفية. بل إن البعد العقلاني في خطاب الأستاذ الإمام أخذ يخفت تدريجيا في خطاب خلفه، الذي صار أقرب إلى إعادة إنتاج الفكر السلفي الحنبلي كما تجلى في خطاب كل من «ابن تيمية» و«ابن قيم الجوزية» وأخيرا في الخطاب الوهابي. ومن اللافت للانتباه أن موقف خليفة الإمام من قضية «الخلافة» كان موقف المدافع الذي اعتبرها «الإمامة العظمى الواجبة»، والتي بدون تحققها وقيامها تعتبر الأمة كلها تعيش حياة «جاهلية». وهذا المفكر نفسه هو الذي وقف بصلابة ضد أي محاولة لتقنين قواعد الشريعة الإسلامية في صياغات قانونية حديثة تمكن القضاة والمتقاضين من فهمها والتعامل معها وفق النظم القضائية العصرية. كان الشيخ يرى أن هذه العملية من شأنها أن تحول «الشريعة» إلى «قوانين وضعية»، وكأنه كان يرى «لغة» الأحكام الفقهية لغة مقدسة لا يجوز الماس بها رغم ما تثيره من التباس وما تتضمنه من اختلافات. ووراء هذا الموقف المعلن تكمن رؤية سلفية أكثر تشددا من موقف رواد السلفية في التراث.

والنتيجة التي آل إليها حرمان الجماهير من زادها الروحي وحقنها بعقلانية شكلية متزمتة أن خطاب النهضة ساهم بخلق حالة من الوعي الملتبس، تعمقت بازدياد أعداد المتعلمين وفق استراتيجية «الحفظ» و«التلقين» التي حرص عليها الاستعمار في نظم التعليم التي أنشأها لتخريج موظفين وكتبة. وكانت هذا

الجماهير بمستوى وعيها الملتبس هي الأرضية التي أقام عليها الأخوان المسلمون قواعدهم منذ عام 1928. وحين وقعت الكارثة، كارثة الهزيمة، عاد الناس إلى أساطيرهم التي كانوا قد حرموا منها؛ لأنها ظلت مصدر العزاء ومسكن الآلام. ظهرت «السيدة العذراء» فوق قبة كنيسة «الزيتون» بالقاهرة، وكان من الطبيعي أن تظهر «العذراء» وليس السيد «المسيح» عليه السلام. كان ظهور العذراء مناسبا للمسلمين والمسيحيين على السواء؛ فليس على شخصيتها خلاف كما على شخص السيد المسيح. وفي ظلّ سيادة تصوّرات من هذا النوع، كانت هناك حاجة للتجديد بدءاً بنقد الفكر الديني.

كانت ثمة قناعة قبل الهزيمة بأننا مجتمعات دخلت مرحلة الحداثة، وهي القناعة التي كشفت الهزيمة زيفها. كانت تلك القناعة عامة وشاملة استنادا إلى أن الحداثة العربية بدأت مسيرتها ببداية القرن التاسع عشر، وازدهرت في القرن العشرين، خاصة في مرحلة ما بعد الاستعمار، حيث حدثت تحولات في بنية المجتمعات العربية، خاصة في بنية نُظُمها السياسية وشكل الدولة.. الخ. لكن الهزيمة كشفت عجز تلك التحولات عن إحداث تغيرات نوعية، لا في البنية السياسية ولا في البنية العسكرية التي استهلكت عائد التنمية الاجتماعية والاقتصادية. كشفت الهزيمة أن مجتمعاتنا ما تزال مجتمعات تقليدية، وأن مؤسساتنا، التي تبدو حديثة في ظاهرها وشكلها الخارجي، تدار على أسس تقليدية، ووفق رؤى تستمد رؤيتها من الماضي وليس من النظر إلى الحاضر أو المستقبل. خاضت الجيوش العربية حربا وفق قرارات غير مؤسسية، بل مزاجية في معظم الأحوال. والأهم من ذلك أن الإنسان الذي كان أداة التنفيذ كان إنسانا مقموعا وفاقدا لإنسانيته في ظل نظم سياسية دكتاتورية قاهرة، سواء في حرب 1967، أو في حرب الخليج الثانية.

ما قاله «نزار قباني» في «هوامش على دفتر النكسة» من أننا «لبسنا قشرة الحضارة والروح جاهلية» تعبير شعري صادق عن هذا الاكتشاف المذهل، والوعي بأننا ما نزال مجتمعات تقليدية رغم كل مظاهر الحضارة والمدنية السطحية. والنظرة السريعة إلى بنية الأحزاب السياسية العربية من السهل أن تكشف أنها بنية قبلية تقليدية، مع أنها ترفع شعارات سياسية حديثة، ويفترض أن تكون بنيتها بنية حداثية، وأن تكون آليات اتخاذ القرار فيها آليات ديموقراطية.

والواقع أن سيطرة البنية الأبوية وخضوع استراتيجيات اتخاذ القرار لرغبة القائد أو الزعيم تكشف أن الحداثة مجرد قشرة خارجية تعجز تماما عن إخفاء البنية التقليدية. هذا ما عبر عنه الشاعر الفلسطيني «مريد البرغوثي» في قوله: «قبائلنا تسترد مفاتنها في زمان انقراض القبائل». من هنا تأتي أهمية مسألة مراجعة جذور البنية التقليدية، لا بهدف التكرار أو الإعادة، أو حتى مجرد التسجيل، بل لغاية نقد تلك الجذور، تواصلا وانقطاعا في الوقت نفسه؛ إذ لا انقطاع بلا تواصل نقدي مبدع وخلاق. أما التواصل لغاية التواصل وحدها فهو «التقليد». هذه العودة الملحة للماضي عودة ضرورية بسبب البنية التقليدية لمجتمعاتنا وثقافتنا. مازلنا ـ وفقا لحسن حنفي ـ نتنفس «الغزالي» ونعيش مع «ابن تيمية»، رغم الفاصل الزمني والهوة التاريخية. تبدو العودة إلى التراث ضرورة ملحة لبحث جذور الأزمة، وليس لمجرد إعادة التأويل.

هذا يقودنا إلى الإقرار بأنه ليس الماضي هو الذي يؤثر في الحاضر على نحو أحادي الاتجاه، فالحاضر يؤثر في الماضي، وبالقدر نفسه، رؤية وتأويلا. ومعظم الدراسات التي توجهت إلى الماضي وبحثت في التراث قيدت النظر فيه من منظور الحاضر، وأعادت تصنيف التراث وفقا لرؤى حداثية، لا وفقا لرؤى وتقيسمات تقليدية. هكذا وجدت دراسات عن «اليسار في الإسلام» لأحمد عباس صالح، و«الاتجاهات المادية في الفلسفة الإسلامية» لحسين مروة، و«من العقيدة إلى الثورة» لحسن حنفي، بالإضافة إلى «تكوين العقل العربي» و «بنية العقل العربي» لمحمد عابد الجابري. وهناك الكثير والكثير من الدراسات التي لا يتسع المجال هنا لاستيعابها. وفي مجال الدراسات الألسنية والبلاغية النقدية يمكن الإشارة إلى جهود «كمال أبو ديب» و «جابر عصفور» كمجرد أمثلة. في هذه الدراسات وغيرها مما لم نذكر، نلمس حرصا شديدا على دراسة الماضي من موقع هموم الحاضر الراهنة، ومن منظور معرفي حداثي قام بتطوير الرؤى والمناهج التي بدأها «الكواكبي» و«طه حسين» وأمثالهما إلى حد بعيد.

هكذا تنبع الحاجة إلى التجديد من سياق تاريخي اجتماعي، وسياسي فكري؛ فالتجديد في أي مجال لا ينبع من رغبة شخصية أو هوى ذاتي عند هذا المفكر أو ذاك، إنه ليس تحليقا في سماوات معرفية، أو بالأحرى عرفانية، مقطوعة عن أرض الحياة وطينها، وعن عرَق الناس وكفاحهم في دروب الحياة

الاجتماعية. قد يبدو المفكر محبا للعزلة حريصا على الهدوء والابتعاد عن صخب الحياة، لكن العزلة هي أوقات التأمل التي لو انْسَلَخَت تماما عن نسيج الحياة الحي وتيارها الجاري لصارت سجنا من الأوهام. من هنا يمكن القول إن «التجديد» ليس حالة فكرية طارئة، بل هو الفكر ذاته في تجاوبه مع الأصول التي ينبع منها ويتجاوب معها بوسائله الخاصة. ما ليس تجديدا في مجال الفكر فهو «ترديد» وتكرار لما سبق قوله، وليس هذا الترديد من الفكر في شئ، ولا يمت إلى الفكر بأدنى صلة من قريب أو من بعيد. وبما أن قانون الحياة الطبيعية والاجتماعية هو التغير في كل شئ، سواء كان ذلك التغير مُدْرَكا وملحوظا أو لم يكن، فإن قانون الفكر هو «التجديد»، ذلك هو قانونه من حيث هو فكر في ذاته. ويصبح «التجديد» مطلبا ملحا كلما سيطر «التقليد»، الذي هو عين «الترديد» والتكرار لما سبق قوله، وساد، إذ في هذه الحالة ينفصل الفكر عن حركة الحياة التي تمضي في حركة تغيرها غير آبهة بعجز الفكر عن متابعتها، فضلا عن قيادتها وترشيد اتجاه حركة التغيير فيها.

والحقيقة أننا في مجتمعاتنا العربية والإسلامية في حاجة إلى ما هو أكثر من التجديد، نحن بحاجة إلى «تثوير» فكري. وأقصد بالتثوير تحريك العقول بدءا من سن الطفولة؛ فقد سيطرت على أفق الحياة العامة في مجتمعاتنا ـ سواء في السياسة أو الاقتصاد أو التعليم ـ حالة من «الركود» طال بها العهد حتى أوشكت أن تتحول إلى «موت». هذا الظاهرة مشهودة في أفق الحياة العامة، ولا يصح أن نغتر بمظاهر الحيوية الجزئية هنا أو هناك، في الفنون والآداب بصفة خاصة، فبُؤَرُ الحيوية تلك مثل بقع الضوء التي تكشف المساحات الشاسعة للظلمة. أما في مجال الفكر، فاغتراب الفكر وغربة المفكرين حالة مشهودة لا تحتاج لإثبات، باستثناء أولئك النفر من المفكرين الذين يحتمون بمظلة سلطة سياسية أو إثنية أو دينية تحولهم إلى أبواق تنطق بما يُنْفَخ فيها.

سؤال: هل تقترح التثوير بديلاً عن التنوير؟

وهل تحتاج مجتمعاتنا إلى تنوير فقط؟ التنوير يفترض وجود فكر يحتاج لقدر من الاستنارة، ونحن للأسف معادون للفكر. ولست أنكر هنا وجود مفكّرين وكتّاب في ميدان الإسلاميات وغيرها، أجلّهم وأقدّر جهودهم، ولكن المشكلة

أن الغالبية تردد مقولات وعبارات، لا يعرف مرددوها أنفسهم أصل مولدها، ولا سياق مَنْشَئِها وتطورها، فضلا عن غايتها ومغزاها. لا يعلم أصحاب هذا الفكر وممثليه مثلا أن قضية «قدم» القرآن» و «حدوثه» كانت من القضايا التي حسمتها السلطة السياسية، لا الحوار الفكري الحر، حين تدخلت مرة باسم العقلانية ـ في عصر الخليفة » العباسي المأمون» ـ فاضطهدت القائلين بأن القرآن «قديم» لأنه «كلام الله الأزلي وصِفَةٌ من صفات ذاته الأزلية القديمة». ثم تدخلت السلطة السياسية مرة أخرى، في عصر الخليفة «المتوكل» ـ ولكن بحجة «درء الفتنة»، وناصرت أصحاب نظرية «القِدَم» واضطهدت القائلين بأن القرآن «مُحْدَثُ مخلوق» لأنه أصوات وكلام ولغة حادثة، لا يجوز أن تتصف الذات الإلهية بها؛ فكلام الله إذن صفة من صفات أفعاله لا من صفات الذات». هل يعلمون أن ما يتصورونه جزءا من حقائق العقيدة المنزلة، فيكررون كالببغاوات أنه «معلوم من الدين بالضرورة»، ليس إلا قرار سلطة سياسية غاشمة، لا تقل في ديكتاتوريتها وعدائها للفكر عن السلطة التي سبقتها واضطهدت الفكر باسم العقلانية؟ وهل يعلمون أن موقف «الأشاعرة»، الموقف الوسطي الذي لا يكفّون أبدا عن الادعاء بأنه صحيح الإسلام، قد ميَّز بين «صفة الكلام النفسي القديم» وبين محاكاته فيما نتلوه نحن من قرآن حادث؟ وهل يعلمون أن الأشاعرة اضطربوا اضطرابا عظيما في تحديد أين يقع «الإعجاز»، أهو واقع في «الكلام النفسي القديم»، وفي هذه الحالة: ما معنى تحدي العرب أن يأتوا بمثله؟ وإن كان التحدي واقعا في المحاكاة الحادثة وليس في الكلام القديم، فالإعجاز إنساني وليس إلهيا. وهل يعلمون أن الذي استطاع أن يطرح للإعجاز تفسيرا يتجاوز ثنائية «الكلام النفسي القديم/ والمحاكاة الحادثة» هو «عبد القاهر الجرجاني» صاحب نظرية «النظم» الذي أفاد من إنجازات المعتزلة كما أفاد من إنجازات اليونان؟ وهل يعلمون أنه اشترط البدء بـ «دراسة الشعر» من أجل اكتشاف قوانين الكلام البليغ التي لا يمكن فهم الإعجاز إلا بها؟ ثم أخير ألا يدركون أن «المنهج الأدبي»، هذا الذي يطرحه عبد القاهر، هو الأساس المعرفي للمنهج الأدبي الحديث والمعاصر في فهم القرآن وتفسيره، مضافا إليه إنجازات علوم اللغة والبلاغة والنقد الأدبي في العصر الحديث؟

ومنهج القراءة الأدبية ـ من جهة أخرى ـ ليس منهجا جديدا، فضلا عن أن

يكون منهجا مفروضا على النصوص الدينية من خارجها. وواقع الأمر أن النصوص الدينية نصوص أدبية بامتياز؛ من حيث إنها تمارس تأثيرها على المتلقي من خلال عناصر أسلوبية وبنية لغوية «شعرية» أو «قصصية» إلى حد كبير، هذه خصيصة أولى. الخصيصة الثانية أن هذه النصوص «تـُنشد» أو باللغة القرآنية «تـُرتل»، بعد ممارسة طقوس تطهرية خاصة. والقرآن في أكثر من موضع يأمر النبي والمؤمنين بترتيل القرآن، «ورتل القرآن ترتيلا»، هكذا يوجِّه القرآن النبي بعد أن طلب منه قيام الليل إلا قليلا. بل إن تفضيل الترتيل في أوقات الهدوء والصفاء الذهني كالليل والفجر ليؤكد خصوصية التعامل مع تلك النصوص. لاحظ مثلا لماذا يكون قرآن «الفجر» مشهودا، ومن الذي يشهده؟ والمرويات الكثيرة عن تأثير القرآن على كثير ممن سُمِعوه للمرة الأولى تؤكد حالة «الدهشة» و «الغرابة»، بل والاضطراب الذهني والتشوش العصبي. وقد نقل لنا القرآن حالة هذا الذي قدّر وفكّر، ثم نظر، ثم عبس وبسر، ثم أدبر واستكبر، وأخيرا لم يجد ما يصف به هذا الذي سمعه إلا بأنه «سحر يؤثر» (سورة المدثر 11 ـ 25). وتعامل علماء اللغة والبلاغة والمتكلمين مع القرآن في مناقشاتهم حول قضية «الإعجاز» انطلقت كلها من منطلق تحليل الخصائص الأسلوبية والبلاغية للقرآن، أي من منطلق أدبي.

ومن منطلق موضوعي علمي محايد تماما أليست النصوص الدينية ـ ومنها القرآن ـ نصوصا لغوية ذات بنى سردية وتمثيلية ـ قصصية وشعرية ـ في المحل الأول؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل هناك منهجية أخري سوى المنهجية النابعة من طبيعة النص؟

إن حالة «مخاصمة» الفكر تلك، والتنكر له تنكرا تاما، هي المسئولة عن شيوع نهج «التكفير» في حياتنا. ولا أقصد التكفير الديني فقط، وإن كان أخطر أنماط التكفير، ولكني أشير أيضا إلى التكفير السياسي والعرقي والثقافي، وكل أنماط الاستبعاد والإقصاء. إن «التكفير» هو النهج الكاشف عن مخاصمة «التفكير» والانقلاب ضده، ولا غرابة في ذلك فالمفردتان اللغويتان «فكّر» و«كفّر» تنتميان إلى مادة لغوية واحدة من حيث أصل الاشتقاق. أنها مادة الفاء والكاف والراء (فكر) تم قلبُها بتقديم الكاف على الراء مع بقاء التضعيف «بالشدّة» على الحرف المتوسط في الحالتين؛ وهكذا انقلب التفكير إلى تكفير.

وتثوير الفكر الذي نحتاجه يتطلب السعي إلى تحريك العقول بالتحدي والدخول إلى المناطق المُحرَّمة، مناطق اللامفكر فيه حسب تعريف «محمد أركون»، وفتح النقاش حول القضايا. وأهم من ذلك التخلص من ذلك الجدار العازل الذي طال وجوده في ثقافتنا بين «العامة» و «الخاصة»، فتلك الدعوات التي تتردد بين الحين والآخر عن حصر النقاش في بعض القضايا الدينية داخل دائرة «أهل العلم»، حتى لا تتشوش عقائد العامة أو يصيبها الفساد، دعوات في ظاهرها الرحمة والحق وفي باطنها السوء والباطل. كيف يمكن في عصر السماوات المفتوحة التي تنقل «العالم» إلى غُرف النوم، وفي عصر اكتساح ثورة المعلومات لكل الحدود، حتى شاهد العالم كله بالصوت والصورة أسرار محاكمة الرئيس الأمريكي وأسرار حياته الجنسية، كيف يمكن في عصر كهذا أن يطالب البعض بحماية «العامة» من خطر الفكر العلمي في أخطر القضايا التي تمس حياتهم. إنه للأسف منطق «الوصاية» يتذرع باسم «الحماية» لممارسة ديكتاتورية فكرية وعقلية لا تقل خطرا عن الديكتاتورية السياسية في مجتمعاتنا.

سؤال: يبدو أن لك اعتراضات على مصطلح التنوير. وما هي تلك الاعتراضات؟

لعل هذه الدعوة إلى التثوير أن تمثل مناهضة معرفية لمفهوم «التنوير» في مجتمعاتنا؛ ذلك أنه صار مفهوما مشتركا بين الخطاب السياسي وخطاب النُخب التي تدور في أفقه وتتحرك في فلكه. صار مفهوم التنوير في الخطاب العربي السائد فاقدا لمضمونه لأنه تم توظيفه توظيفا إيديولوجيا براجماتيا في سياق محاربة «الإرهاب» بسلاح الأمن وحده، وإقصاءً لآليات التحليل العلمي العميق لنشأة الإرهاب في سياق سياسي/اجتماعي مارست فيه النظم السياسية ـ ولا تزال ـ كل أنماط «الإرهاب» المادي والمعنوي ضد كل فئات المجتمع. في هذا السياق المُلَغَّم اكتسب مفهوم «التنوير» في وعي الجماهير سمعة تأييد السلطة السياسية والدعوة للالتفاف حولها. وصار سهلاً ومكروراً أن يسمع الإنسان من بعض المثقفين، الذين يُنسبون للفكر والمفكرين، من يقول: «نار النظم العسكرية المستبدة أرحم من جنة دعاة الدولة الإسلامية»، بل بالغ البعض إلى حد الذهاب بأن «حذاء العسكر على الرأس أفضل من عمامة المتأسلمين». هكذا تنازل المثقف «التنويري» راضيا لا عن استقلاله الفكري فقط، بل تطوع بالانخراط

انخرطا تاما في العمل في مشروع النظام السياسي في بلده. وفي مناسبات عديدة أثيرت مناقشات عن إشكالية «المثقف والسلطة»، وقد شاركت في واحدة من هذه المناسبات؛ فسمعت عجبا. سمعت من يقول مستشهدا بطه حسين، الذي عمل وزيرا للمعارف العمومية في إحدى حكومات ما قبل الثورة المصرية، أن المثقف الجديد بهذا الاسم هو الذي لا يتعالى عن الانخراط في العمل في «الدولة»، لا ذلك الذي يكتفي بالتشدق بالعبارات الفارغة الطنانة عن الاستقلال الفكري والترفع عن خدمة السلطة. وكان من الطبيعي لكي يضفي على خطابه مسحة أكاديمية أن يؤكد وجوب التمييز بين مفهوم «الدولة» ومفهوم «السلطة السياسية»، مؤكدا أن «طه حسين» ـ واللبيب قادر على فهم أن المتحدث يعتبره نموذجه الأعلى ـ كان يعمل في خدمة الدولة ليخدم مشروعه التنويري وينقله من مجال «الحلم» إلى دنيا الواقع. وغاب عن المتحدث غيابا تاما أن ذلك التمييز بين «الدولة» و«السلطة السياسية» كان أمرا واقعا في المناخ الليبرالي الاجتماعي والسياسي في مصر قبل ثورة 1952. وأيا كانت اعتراضاتنا على ليبرالية الماضي التي نعلم جميعا أزماتها في ظل الاحتلال الإنجليزي، الذي كان كثيرا ما يتحالف مع «القصر الملكي» وأتباعه لخنق الحياة الديمقراطية ومصادرة الحريات باسم الحرص على «الاستقرار»، فإن وجود إمكانية لتبادل السلطة بين الأحزاب كان حقيقة ملموسة في الحياة السياسية آنذاك. وفي هذا المناخ يمكن التمييز بين «الدولة» و«السلطة السياسية»، وهو تمييز غير متحقق في الواقع الراهن.

كان «طه حسين» قادرا على المراهنة، بحكم انتمائه السياسي والفكري لقوة سياسية لها كيانها المؤسسي الحزبي سياسيا، ولها قاعدتها الجماهيرية اجتماعيا، وأهم من ذلك لها مشروعها الفكري ثقافيا. ومن الصعب في ذلك السياق أن يُتهم «طه حسين» بأنه كان يعمل في خدمة السلطة وفي إطار مشروعها الفكري الثقافي مضحيا باستقلاله الفكري ومتخليا طواعية عن أهم أسلحته كمثقف، سلاح «النقد». أما و الحال غير الحال، وفي ظل استيعاب الدولة استيعابا كاملا وابتلاعها في جوف السلطة السياسية، فالتميز بينهما لا دلالة له سوى تقديم تبرير لتنازل هذا الطراز من «المثقف «التنويري» عن التنوير الذي يدعيه. «أنا الدولة» هكذا يزعم غالبية الحكام العرب بطرق وأساليب متباينة. وهل توجد «جمهوريات» وراثية إلا في عالمنا؟ لا يستطيع الباحث أن ينكر وجود مناخ شبه

ليبرالي شبه ديمقراطي، خاصة في مجال النشاط الاقتصادي وبدرجة أدنى في مجال النشاط السياسي لا يرقى إلى حد التسليم بإمكانية تبادل السلطة. هناك أحزاب سياسية تتكون، الأمر الذي يعطي انطباعا بوجود تعدد سياسية، لكن حرية تكوين الأحزاب وإعلانها تخضع لرقابة قوانين صارمة، تجعل «التعددية السياسية» مبتورة. وهناك أيضا بعض الحريات التي لا يمكن إنكارها في مجال الكتابة الصحفية، لكن حق إنشاء الصحف وحرية إصدارها محكوم أيضا بقوانين على درجة عالية من التعسف. أما أدوات الإعلام المسموعة والمرئية فهي في قبضة النظم السياسية وتحت سيطرتها التامة، وفي مجتمعات تتمتع بنسبة أمية مرتفعة ـ تتجاوز أحيانا نسبة 50% ـ يصبح تكوين وعي الجماهير وتشكيله بيد السلطة ورهن إيديولوجيتها.

هل يمكن بعد ذلك كله الالتجاء إلى نموذج «طه حسين» لتبرير العمل في خدمة السلطة باسم «التنوير»، وأي تنوير هذا الذي يتخلى عن أهم أسلحة الفكر ـ النقد ـ ليحطب في حبل السلطة السياسية زاعما أنه يخدم «الدولة». إننا جميعا مثقفين وغير مثقفين نعمل في خدمة «الدولة»، ولا يعني هذا بالضرورة العمل في خدمة «السلطة»؛ لأن هناك مسافة يمكن للمواطن المحافظة عليها بين انتمائه للدولة وبين تأييده لنظام سياسي بعينه. هذه المسافة في حق المواطن العادي يمكن أن تكون مسافات ومساحات شاسعة بحق المثقف والمفكر، وهي مسافات لا تفترض بالضرورة علاقة «عداء» بقدر ما تؤكد «الاستقلال». وليس «الاستقلال» دعوى متعالية ضد العمل بقدر ما هو دعوة لتأكيد أهمية الرقابة النقدية في المجتمع، حتى في حالة تماثل مشروع النظام السياسي مع مشروع المثقف أو المفكر. وبعبارة أخرى يجب التمييز بين قيام المثقف بدوره من خلال فعاليته كمثقف ومفكر وبين أن يتحول إلى «موظف» في سلك السلطة السياسية. هناك فارق لا شك بين دور المثقف كحارس للقيم وناقد وبين دور «كلب الحراسة» في إحدى الضياع.

سؤال: بعد إقامتك في هولندا، ومعايشتك لحضارة أخرى، واحتكاكك المباشر واليومي، ودخولك في تفاصيل الحياة. هل تغيّرت نظرتك للغرب والحضارة الغربية؟

إن قناعاتي الثابتة، والتي اكتسبت يقينها الخاص في سياق النظر من بعيد وما

تفضي إليه من رؤية الصورة كاملة، تتوازى وتتفاعل مع ما أضافته الإقامة في الغرب من القدرة على إدراك التفاصيل في هذا «الغرب» الذي يحتويني مكانيا. وهنا من الأهمية بمكان لفت الأنظار ـ أولا ـ إلى وجوب التمييز بين مفهومي «الحضارة الغربية» و«الحضارة الحديثة». وأنا أفضل استخدام عبارة «الحضارة الحديثة» بدلا من عبارة «الحضارة الغربية»؛ وذلك لأن هذه الحضارة، التي تسمى غربية، تمثل تراكما كيفيا لإنجازات الحضارات الإنسانية السابقة من مصرية وفينيقية وسومرية ويونانية وهندية وصينية وفارسية. وهي إنجازات استمدتها كلها تقريبا من الحضارة العربية الإسلامية، ثم أضافت إليها وطورتها حتى بلغت ما بلغته في العصر الحديث. من هنا يجب التمييز بين المكونات الإنسانية العامة في بنية الحضارة الحديثة وفي تاريخها وبين حقيقة كونها تتمثل الآن في بقعة جغرافية يطلق عليها اسم «الغرب». ومن الضروري ـ ثانيا ـ التمييز بين مفهوم «الحضارة» ومفهوم «الغرب السياسي». يشير المفهوم الأول إلى مجموعة من المنظومات ـ لا منظومة واحدة فقط ـ الفلسفية والفكرية والثقافية والسياسية، بالإضافة إلى المنظومات ـ مرة أخرى بصيغة الجمع لا بصيغة المفرد ـ الجمالية المعمارية والفنية والأدبية. أما المفهوم الثاني، مفهوم «الغرب السياسي»، فيشير إلى مجموعة النظم السياسية والإيديولوجيات الحاكمة في بلدان أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية. وهي نظم وإيديولوجيات لا تمثل بالضرورة «قيم» «الحضارة الحديثة»، كما أن السياسات التي تتبعها تلك النظم السياسية قد لا تعكس في أدائها وتوجهاتها مقتضيات السلوك الحضاري المثلى.

ولا شك أن الموقف من «الغرب السياسي» تحكمه علاقات المصالح، التي هي امتداد لمرحلة الأطماع الاستعمارية في سياق جديد هو سياق «السوق العالمية الموحدة»، كما تحكمه استمرار عمليات الاعتداء على حدود السيادة الوطنية، والتي بلغت ذروتها في زرع الكيان الصهيوني في أرض فلسطين ومحاولات تفريغها من أصحابها الأصليين. وما يزال مسلسل الاعتداءات مستمرا ضد شعب العراق وأطفاله، الأمر الذي يؤكد أن عداءنا لذلك «الغرب السياسي» ليس أمرا نختاره أو نرفضه، بل هو أضعف الإيمان في سلوكنا الوطني. ومن مهام المثقف الوطني إلا يكتفي بإدانة هذا الغرب «السياسي» بكل الوسائل والأدوات المتاحة لديه، ومن خلال كل المنابر الفكرية والثقافية والإعلامية شرقية وغربية، بل عليه

أن يعلن وبكل وضوح كذلك إدانته لأنظمة الحكم العربية التي تتحمل نفس الدرجة من المسئولية عن هذا الوضع المتردي. ليس من الحكمة أن نعلق الجرس في رقبة «الغرب السياسي»، مبرئين من المسئولية حكامنا الذين يقهرون الشعوب؛ فيغلقون أبواب التصدي الشعبي للعدوان ومقاومته إغلاقا تاما.

بعد هذا التوضيح وتحرير المفاهيم والمصطلحات لا أظنني بحاجة إلى تأكيد أن موقفنا من «الحضارة الحديثة» يجب أن يكون موقف التفاعل النقدي الخلاق. وهو موقف لا يقوم على التعامل معها من موقف براجماتي يعتمد على استيراد المنتج التكنولوجي، مع تجاهل أساسه العلمي والمعرفي، كما أنه لا يقوم على استيراد «النظريات» العلمية والمعرفية ومحاولة فرضها بطريقة ميكانيكية آلية في بيئة ومناخ ومجالات مغايرة للبيئات والمجالات التي أنتجتها. لقد تم تطبيق نهج «الاستيراد» خلال عقود طويلة ـ في القرنين التاسع عشر والعشرين ـ ولم ينجح لا في تأسيس مجتمع علمي، ولا في خلق مناخ للتفكير العلمي. والعلة في تقديري أننا نظرنا إلى تفوق «الغرب» طوال هذين القرنين بوصفه تفوقا في العلم والتكنولوجيا وحدهما، دون مجال الفكر والفلسفة والثقافة والفنون، أي دون مجال النشاط الروحي الذي تصورنا أن رصيدنا التراثي منه يتفوق على إنجاز الحضارة الحديثة فيه. وما تزال دعوات «النهوض» و«التقدم» التي تتردد الآن وبقوة تركز على قضايا «العلم» و«التكنولوجيا» بمعزل عن تطوير علومنا الإنسانية بالتفاعل مع إنجازات مناهج الإنسانيات في الحضارة الحديثة. إن الإنسان المُنْتِج للعلم والتكنولوجيا هو الإنسان الذي تم تكوينه معرفيا منذ مرحلة الطفولة بتدريبه على أهمية إثارة الأسئلة، وتقليب الاحتمالات الممكنة، والتفكير في الأجوبة قبل اختيار أحدها، والاستعداد للتخلي عن قناعته إذا ثبت له عدم دقتها. والأهم من ذلك كله عدم قبول الرأي الشائع دون فحص ونقد. إنه منهج «الشك»، والمراجعة، وإعادة النظر، لا منهج «الإيمان» الأعمى و«اليقين» الزائف و«الطاعة» و«التقليد». كم نحتاج للتعلم؟ سؤال لا ينبغي أن نخجل من إثارته، فلو لم يتعلم «الغرب» ممن سبقوه في مضمار الحضارة ما استطاع أن يكون ما هو عليه الآن.

والعجيب أننا، رغم كراهيتنا للغرب السياسي بحكم ممارساته العدوانية ضد مصالح شعوبنا، مشغولون دائما أشد الانشغال بصورتنا في عيون إعلام هذا الغرب. وهذا أمر يصيبني بدهشة تصل أحيانا إلى حد «السخرية»، إذ يجب أن

يكون شاغلنا الأساسي وهَمُّنا الأول تكوين صورة صحيحة عن أنفسنا وعن أحوالنا. ويثير هذا في نفسي سؤالا يصعب أن أكتمه: لماذا لا ينشغل الغربيون بصورتهم عندنا، ولا يهتمون قليلا ولا كثيرا بتصوراتنا عنهم ونظرتنا لهم؟ أليس في هذا «الوسواس» داخلنا ما يعد عرضا من أعراض مرض عضال، لا أدري له اسما في «علم النفس الاجتماعي»؟ من أعراض هذا المرض مثلا أن يقال إن هناك محاولات تآمرية - داخلية وخارجية - لتشويه صورتنا في عيون أهل الغرب من خلال اختيارات الأعمال الأدبية التي تترجم إلى لغات أوروبية مثلا. وأصحاب هذه النظرية لا يتساءلون عن معايير اختياراتنا نحن لما نترجمه وما لا نترجمه من التراث الغربي في كل فروع المعرفة. ولا يدركون أنه من الطبيعي أن تخضع عمليات الترجمة لقوانين تحددها إلى حد كبير «صورة» الآخر عند الطرف الناقل. لكننا مثل الحبيب «المهجور» المشغول أبدا بما يفكر فيه الحبيب الذي هجره، وهي صورة تمثيلية تُشَخِّص إشكالية علاقتنا التاريخية بالغرب في القرنين الأخيرين: إنه المُعَلِّم المتقدم الذي يتحتم أن نتعلم منه من جهة، وهو كذلك العدو المعتدي الغاشم الذي يتحتم أن نحاربه، وإن بنفس سلاحه، من جهة أخرى.

لقد وصلت نظرية «المؤامرة» إلى حد أن صارت «المفسرة»، التي تحمي الذات من تحمل أية مسئولية بإلقاء التبعة كلها على الآخر، فتم تصوير الغرب باحثا عن عدو استراتيجي بديل عن الشيوعية، فوجد عدوه هذا في «الإسلام». والحقيقة أن نظرة الغرب للإسلام ليست نظرة استاتيكية جامدة كما يتوهم البعض؛ فهناك نظرات تختلف - من جهة أولى - بين النظرة «الإعلامية»، و«النظرة السياسية» و«النظرة العلمية الأكاديمية» في المؤسسات ومراكز البحث والجامعات. وهناك من جهة ثانية الاختلاف بين النظرة «الأوروبية» في مجملها وبين النظرة «الأمريكية» للإسلام، والتي بدأت اهتمامها به مع نجاح الثورة الإسلامية في إيران، وما قارنه من احتلال السفارة الأمريكية في طهران واحتجاز عدد من الرهائن، وفشل المحاولات العسكرية الأمريكية لتخليص الرهائن وتحرير السفارة. لذلك من السهل أن يلاحظ الباحث أن الهاجس السياسي هو العامل المسيطر في الرؤية الأمريكية للإسلام، وهو الهاجس الذي أثمر نظرية «صدام الحضارات»، وهي نظرية انزعجت منها الدوائر الأوروبية بنفس القدر

الذي أزعج المسلمين مع اختلاف أسباب الانزعاج. هذا الهاجس السياسي يجعل السياسة الأمريكية لا تهتم كثيرا بطبيعة الأنظمة التي تتعامل معها وتساندها، مهما كانت راديكاليتها الإسلامية، ما دامت لا تهدد مصالحها. ولا بأس في هذه السياسة من التعاون مع «عمر عبد الرحمن» أو «أسامة بن لادن» أو غيرهما من القيادات في لحظة معينة، ثم طلب «الرقاب» ـ حيا أو ميتا ـ في لحظة أخرى. وفي جميع اللحظات يبقى خط الاتصال مفتوحا مع بعض القيادات والتنظيمات تحسبا لاحتمالات مفاجئة، مهما كانت مستبعدة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يقوم خط الاتصال المفتوح هذا ـ بين دوائر صنع القرار في أمريكا وبين القيادات الإسلامية الراديكالية، بل والإرهابية ـ بدور «الفَزَّاعة» لتهديد للأنظمة السياسية في العالمين العربي والإسلامي لضمان استمرار سيرها على النظام الأمريكي المستقيم. إنه نفس الدور الذي يقوم به «في إبقاء الوضع الحالي في الخليج»، ولو كان الثمن هو القضاء على العراق بأكمله شعبا وتاريخا وتراثا وحضارة.

أما نظرة «أوروبا» للإسلام فهي، وإن بدأت سياسية استعمارية منذ الحروب الصليبية، قد بدأت تتخذ الآن مسارات متعددة إعلاميا وسياسيا وأكاديميا. من الناحية الإعلامية من الضروري ألا ننسى أن الإعلام، مرئيا كان أم مسموعا أم مقروءا، أكثر اهتماما بالرجل الذي «يعقِر» الكلب منه بالكلب الذي يعقر الرجل. لهذا يجب أن نتفهم أن «قنبلة» تنفجر، أو «سائحا» يُقتل، أو «قبطيا» يُهاجم، أو «طفلة» تُختن، أو حكما قضائيا يصدر ضد كاتب أو فنان، أمر يثير شهية الإعلام في كل مكان للتحليل والتعليق واستدعاء الخبراء للإدلاء بآرائهم الخ. هناك بالقطع مبالغات وتضخيم في عرض الحدث أو الواقعة، لكن أصل الحدث أو الواقعة من صنعنا نحن، ومن نتاج واقع لا نتأمله تأملا نقديا كافيا. الصورة الإعلامية، المبالغ في إضافة الرتوش اللونية لها، ليست في نهاية المطاف اختلاقا من عدم. هل يمكن أن يتحمل المسئولية كاملة ناقلُ الخبر، مهما بالغ في تصويره وإبراز جوانبه السلبية وتضخيمها، دون الفاعل الأصلي والمجرم الحقيقي؟

النظرة السياسية الأوروبية للإسلام تختلف من بلد إلى آخر، خاصة في سياق تزايد أعداد المهاجرين المسلمين، لأسباب متباينة، في بلدان أوروبا. هناك «مخاوف»، بعضها مشروع وبعضها مبالغ فيه (فرنسا وألمانيا على سبيل المثال)،

كما هناك محاولات للفهم الهادئ والتعامل مع الحقائق (هولندا وإنجلترا مؤخرا). أما النظرة الأكاديمية في المؤسسات والجامعات الأوروبية فهي في مجملها تقدم خدمة للإسلام وتاريخه وتراثه تستحق لا التقدير والاحترام فقط، بل تستدعي التعاون بإرسال المبعوثين وتبادل الأساتذة. هل أقول أن مؤسساتنا العلمية تحتاج في مجال الدراسات الإسلامية إلى أن تعود إلى تقاليدها في بداية هذا القرن، الذي شهد تفاعلا أنتج لنا علماء من طراز «مصطفى عبد الرازق» و«أمين الخولي» و«شلتوت» و«دراز»، و«عبد الحليم محمود»، وهو القرن الذي شهد ترجمات لأهم أعمال المستشرقين في مجال الدراسات الإسلامية، فضلا عن مشروع ترجمة «الموسوعة الإسلامية». عما قريب ستصدر «الموسوعة القرآنية» أيضا، وفي مجلس تحريرها ثلاثة من المتخصصين العرب، منهم كاتب هذه السطور، فهل تُتَرجم أم تُهْمَل كما أهملت الطبعة الحديثة من «الموسوعة الإسلامية» التي وصلت إلي حرف T في مجلدها العشر؟

سؤال: ولعل هذا الحديث عن «الغرب» يستدعي مسألة الفزع من «العولمة» وتوابعها، والخشية من تأثيرها الضار على الثقافة الوطنية، ومن ثم تهديدها لهويتنا الحضارية التي يرى البعض أنها هوية مستقلة استقلالا تاما عن الهويات الأخرى في هذا العالم. فهل ثقافتنا حقا في خطر؟

ليست «العولمة» في الحقيقة ظاهرة جديدة تماما وغير مسبوقة، فكل الثقافات في العالم القديم أرادت أن تسيطر وتنتشر بالغزو والقوة العسكرية. إن حلم الإسكندر الأكبر ـ تلميذ أرسطو ـ كان يتمثل في نشر الثقافة اليونانية ـ نمط الحياة والنظم السياسية والاجتماعية والحربية الخ ـ في العالم كله. لكن الذي حدث هو مزيج مركب من الثقافة اليونانية والثقافات المحلية أصبح يعرف باسم الثقافة الهللينية. حاول الرومان ما حاوله اليونان، وفي هذا السياق تم استخدام «المسيحية» حاملا لهذه العولمة الثانية، لكنها كانت المسيحية الرومانية الغربية المعادية ـ سياسيا ودينيا ـ للمسيحية الشرقية. وكانت الحركة الثالثة في تاريخ العولمة هي العولمة الإسلامية التي سادت العالم القديم كله تقريبا. ومن اللافت للانتباه أن القرآن في أول سورة «الروم» يتبنى من الصراع الذي كان قائما بين «الروم» و«الفرس» موقف التعاطف مع «الروم»، الذين هزمهم الفرس في إحدى المعارك آنذاك، لأنهم كانوا حملة رسالة دينية. لكن هذا التعاطف يتحول إلى

صراع تاريخي وحروب دامية بعد ذلك. إلى أي حد يمكن النظر إلى هذا الصراع التاريخي بوصفه صراعا ينتمي - بمعنى من المعاني - إلى تاريخ «العولمة؟

العولمة الحديثة تختلف في شكلها وفي أدواتها وفي آلياتها لفرض نفسها، ولكنها لا تختلف جوهريا عما سبقها من عولميات. ولعل هذا يفسر إلى حد ما أن بعض المنظرين السياسيين للعولمة المعاصرة بقيادة الولايات المتحدة افترضوا أن «الإسلام» واحد من الأخطار التي تهدد تلك العولمة. من هنا منشأ مفهوم «صراع الحضارات» جنبا إلى جنب مفهوم «نهاية التاريخ»، مع أنهما مفهومان متعارضان منطقيا على الأقل. ولهذه العولمة الأمريكية بصفة خاصة إلـٰها وبيتا مقدسا يحج إليه الدراويش والأتباع، إلـٰها هو «السوق» وآلياته وبيتها المقدّس هو «البيت الأبيض» وملحقاته. لكن قصر مفهوم العولمة على مفهومها الأمريكي الساعي للهيمنة والسيطرة يعد في ذاته أمرا مرسخا للمفهوم رغم ما يبدو على السطح من رفض واستنكار. ولذلك من الضروري تحرير المفهوم من «القناع» الأمريكي قبل التعامل مع حقيقته، بل تحريره من أجل إمكانية التعامل معه تعاملا ناجزا.

والآن ما موقفنا من هذه الموجة الأخيرة من موجات العولمة؟ وهل هي كما يزعم البعض قدر لا فكاك منه بوصفها «نهاية التاريخ»؟ وإلى أي حد تهدد ثقافتنا؟

والسؤال الأهم إذا كانت ثقافتنا في خطر فهل يحميها الانعزال والتقوقع، ويدنسها الانفتاح والتفاعل؟ عن أي ثقافة يتحدث الخائفون حين يعبرون عن فزعهم؟ عن ثقافة العامة أم عن ثقافة الخاصة؟ عن ثقافة الحياة أم عن ثقافة الموت؟ عن الواقع أم عن الوهم؟ أليست الثقافة العربية بوضعها الراهن غير قادرة على صنع الحياة على الأرض العربية، لأنها في مجملها، وفي تيارها العام السائد والمسيطر، ثقافة «ليس في الإمكان أفضل مما كان» وليست ثقافة «بقاء الحال من المحال»؟ إنها ثقافة الثبات بدعوى «الاستقرار»، وثقافة الإيمان بأن «التغيير» يحمل معه من الشرور والمخاطر والمضار أكثر مما يحمل من المنافع والفوائد. أنها ثقافة «درء المفاسد مقدم على جلب المصالح»، ولكن دون اعتبار للشروط المعرفية والعلمية التي تقيس نسبة «الضرر» المحتمل إذا قيس بنسبة المنافع والمصالح المحتملة. كيف نتساءل بعد ذلك كله عن مدى قدرتها على مواجهة

مخاطر «العولمة» أو بالأحرى «مفاسدها»؟ إن كل النقاش حول العولمة في عالمنا العربي لا يرى فيها إلا جانب الخطر والفساد، دون إدراك أن مبناها الأساسي مرتكز على «قوة» المعرفة، وهي بالطبع سلاح من أهم أسلحة الصراع في عالمنا الحديث. وبدلا من التساؤل: كيف ننمي قوانا المعرفية بالخروج من نفق العصور الوسطى الذي نصر على البقاء فيه تحت مسميات براقة مثل الحفاظ على «الهوية» و«الخصوصية» و«الأصالة». ولست أذهب من ذلك إلى التقليل من شأن هذه المشكلات، بل أحض وبقوة على مناقشتها من منظور علمي واقعي يدرك أن «الذات» ليست «الأنا» الحضارية المتقوقعة المنغلقة على نفسها، فتلك هي صفات الموتى. أما الأحياء فهم المنخرطون في العالم، المتفاعلون مع ما حولهم تفاعلا حرا خلاقا مبدعا، وتلك هي أهم سمة من سمات التحضر. ولو ظل المسلمون بمنأى عن التفاعل مع كل الحضارات التي سبقتهم وعاصرتهم، أخذا وعطاء بلا عُقَدِ استعلاءٍ أو تدنٍ، ما ابتدعوا بناءهم الحضاري الشامخ. هكذا لا يجب أن تستغرقنا أوهامُ «السوق»، فنشرع أسلحة مقاومتنا «الصدئة» ضد «العولمة»، شأننا في ذلك شأن المماليك الذين خرجوا بسيوفهم مشرعة وجيادهم مطهمة ليحاربوا جيشا حديثا. هذا الجيش الحديث ذاته هزمته المقاومة الشعبية بأدواتها الناجعة، التي ابتدعتها بالمواجهة الشجاعة الصريحة دون أوهام. السؤال: كيف نبدع أدواتنا المعرفية اللازمة للتفاعل مع هذا الذي يسمى «العولمة»، «التفاعل» لا «النزال» ولا «صراخ» الصرعى. فلنطلق طاقاتنا الحبيسة والمرتهنة تحت مسميات شتى أشرت إلى بعضها من قبل، ولنتخل عن خداع النفس الذي يتمثل في الصراخ مداراة للضعف والخوف «كالهر يحكي انتفاخا صولة الأسد». إن العالم عالمنا كما هو عالمهم، فلماذا نتردد في الاقتحام من منطق الندية والمساواة، دون أن نطلب إذنا من أحد. لكن ذلك كله لا يقوم به إلا أحرار. ثم لماذا نتصور «العولمة» انسياقا وراء «الغرب» عامة، والولايات المتحدة خاصة؟ لماذا لا ننظر للعالم نظرة أوسع؛ فنرى الصين واليابان والهند، فضلا عن جيراننا الفرس والأتراك؟ ماذا نعلم حقا عن هذا الجزء من العالم ثقافة وأدبا وفنونا؟ إلى أي حد يهتم إعلامنا بما يحدث هناك، وماذا نترجم لهم أو عنهم؟ هذا فضلا عن الحديث المتكرر المعاد عن العالم الإسلامي الذي نزعم أننا ننتمي إليه، ما حجم معارفنا الثقافية والفكرية، فضلا عن الأدبية والفنية، عن

إندونيسيا وماليزيا سوى أنهم من «النمور» الآسيوية، وهي الدعاية «الغربية» ليس إلا؟ إننا نحتاج لكثير من تلك «العولمة» حقا لإثراء معرفتنا وتخصيب ثقافتنا.

سؤال: إن التعصّب أو العداء لا يوجّه فقط ضد الغرب أو الغير أو عدوّ الأمّة، بل هو داخل مجتمعاتنا وفيما بين أهل الأمّة الواحدة أشدّ قساوة وعنفاً. فكيف تفسّر ذلك؟

يبدو أحيانا أننا نعيش في نفق مظلم بين مخاوفنا من العالم ومخاوفنا من بعضنا البعض. يبدو لي أنه لا سبيل للخروج من هذا النفق المظلم إلى رحابة الحياة الطليقة إلا من خلال التفاعل الحر مع ثقافات العالم من جهة، وبتحرير إرادة الفرد من ضيق الأفق ونزعة العداء لكل ما يجهل من جهة ثانية. وليس تحرير الفرد عملا مستقلا عن تحرير «الجماعة»، التي يحتل المثقفون والمفكرون موقع طليعتها. ولكن حال الجماعات الثقافية يحتاج بدوره إلى «تحرير» من نزعة الاستبعاد والإقصاء التي تمارسها ضد بعضها البعض. وبعبارة أخرى يحتاج المجتمع الثقافي والفكري للشفاء من علله. السؤال الذي يفرض نفسه على الباحث هنا: ما سر هذا «التحزب» و«الاستقطاب» الحاد بين فرق يحرص كل منهما على نفى الآخر واستبعاده؟ تتعدد آليات «الاستبعاد»، في مصر على سبيل المثال، لكنها تتجلى في بنية ثنائية تناقضية، يستبعد فيها «الإسلاميُ» العلمانيَ على أساس «خروج» الأخير على ثوابت الأمة وتبنيه لمشروع فكرى، ثقافي سياسي اجتماعي، يُفضي إلى مزيد من التبعية للغرب. وبالمثل يستبعد «العلمانيُ» «الإسلاميَ» على أساس قيام مشروعه على أوهام العودة إلى الماضي والتقليد والاعتماد على شعارات فضفاضة غامضة لا تغنى عن غياب المشروع الاجتماعي السياسي الواضح الأهداف والمقاصد والمحدِد لإجراءات العمل والتنفيذ. وفي تقديري أن من أهم أسباب حالة «الاستقطاب» هذه غياب المناخ الملائم للحوار منذ فترة طالت إلى أكثر من نصف قرن، حدثت فيها أحداث تركت جروحا عند الجميع، أعني عند أهل «اليمين» وأهل «اليسار» على السواء إذا صح التقسيم. لم يتعلم أحد من درس «كليلة ودمنة» عن الثور الأبيض الذي تحالف مع الأسد وساعده على التهام غريمه الثور الأسود، ليخلو له المجال ليكون الزعيم الأوحد للثيران. كأن لم يدرك أحد مغزى صرخة هذا الثور: «لقد أُكلت حين أُكل الثور الأسود». ويحضرني ما قاله أحد المفكرين الألمان في عصر النازية: حين بدأ

القبض على «اليهود» لم أهتم فلست يهوديا، وحين بدأ القبض على الشيوعيين لم أهتم فلست شيوعيا، وحين بدأ القبض على المعارضين للفاشية والنازية لم أهتم فلم أكن معارضا، وحين أتوا للقبض علي لم يكن هناك أحد ليدافع عني. وهناك محاولات للسعي لإيجاد طريق فكري وسيط يلتقي عليه الطرفان المتعاديان حقنا لدماء الفكر وسعيا لصلح بين الخصوم. والحقيقة أنه ليس هناك بديل فكري ثالث جاهز، بل هناك آراء واقتراحات، الشرط الوحيد لبلورتها هو دفاعنا جميعا عن «ديمقراطية» غير مشروطة، ديمقراطية لا تستبعد أحدا ممن نظنهم أعداءنا أو خصومنا. إننا نبحث عن وهم لا وجود له، ولم يوجد أبدا في التاريخ، اسمه «الاتفاق» و«الإجماع» على صيغة سياسية ثقافية فكرية حضارية للخروج من الأزمة، وهو وهم تخلص منه العالم المتقدم حين اتفق على كيفية تنظيم «الاختلاف» من خلال آليات «الديمقراطية» الحديثة. دعنا ننظم اختلافنا، الذي هو أمر ليس طبيعيا فقط، بل هو صحي. لقد خلقنا الله مختلفين، فالاختلاف ظاهرة في أصل الخلقة، ثم يصوغ المجتمع بعناصره وتعدد مصالح فئاته، وتضاربها أحيانا، هذا الاختلاف صوغا اجتماعيا وسياسيا وفكريا. لهذا يتكون المجتمع من «جماعات» تتباين فيما بينها، وإن كانت تشكل كلا واحدا غير هلامي هو الذي يميز مجتمعا ما عن غيره من الجماعات. إن الاختلاف «المنظم» ثراء وغنى، بعكس «الاتفاق» أو «الإجماع» القائم على القهر والعسف والشطط. ولنتعلم جميعا من دروس الماضي والحاضر: قد أختلف معك في الرأي، لكني على استعداد أن أدفع حياتي ثمنا لحماية حقك في التعبير عن رأيك.

وعلى الذين يخيفهم شأن الاختلاف أن يعودوا لتاريخ المسلمين مثلا ويخبرونا: متى اجتمع أمر المجتمعات الإسلامية على رأي واحد؟ لقد اختلف المسلمون وتقاتلوا في مواقع مشهودة أشهر من أن تُنكر، ولا يستطيع زاعم أن يزعم أن قيام سلطة «الأمويين» استندت إلى «إجماع»، اللهم إلا إذا كان يعني إجماع «الصمت تحت إرهاب السيف». ومع ذلك فالمعارضة لسلطة الأمويين سرعان ما تشكلت في شكل فرق دينية شتى، طرحت رؤاها بلغة دينية ملائمة لروح العصر، الأمر الذي استدعى مناهج شتى في التفسير والتأويل. وما كاد العباسيون يسقطون حكم بني أمية في الشام حتى قامت للأخيرين دولة في الأندلس، وتزايد مجال الاختلاف في العصر العباسي، حتى انقسمت الخلافة إلى

دول وممالك شتى باستقلال الأمصار وقيام دولة الشيعة في المغرب. البحث عن «الإجماع» بمثابة بحث عن قطة سوداء لا وجود لها في غرفة مظلمة.

وفي تاريخنا الحديث ـ تاريخ الدولة الحديثة ـ كان «الإجماع» دائما مطلبا بحجة «وحدة الأمة» في نضالها ضد الاستعمار والصهيونية، وهي الحجة التي اتخذت ذريعة ضد تأسيس مجتمع مدني ديمقراطي، يقوم على «التعددية» و«الاختلاف» و«التداول السلمي للسلطة». وهو مطلب استمر مسلطا مثل السيف على رقاب الحريات بدعاوى ومسميات مختلفة، مثل «لا حرية لأعداء الشعب» و«لا صوت يعلو فوق صوت المعركة»، والآن تعلو شعارات «الثوابت الدينية» أو «الثوابت الوطنية» لتوزيع الاتهامات شرقا وغربا، بـ«العمالة» تارة، و«الخيانة» تارة، و«الردة» تارة ثالثة، وهي اتهامات لا تختلف كثيرا عما شاع في دوائر اليسار من اتهام ب"التحريفية» و«البرجوازية العفنة» و«خيانة الطبقة».. الخ. وكلها وسائل إرهابية لحصار أي نوع من «الاختلاف» بتعليق يافطة «الانحراف» و«خرق الإجماع» و تمزيق الرابطة الوطنية» عليه. بهذه العمليات المتتالية من القمع تعود الناس السكوت وإيثار السلامة، وبالتدريج كفوا عن التفكير، فصارت الأغلبية الصامتة في مجتمعاتنا توهم الأقلية المستبدة بوجود «إجماع». ومع اشتداد سطوة الإعلام المرئي على وجه الخصوص، وسيطرة السلطات السياسية عليه سيطرة حديدية، بالإضافة إلى تدني مستوى التعليم والتثقيف، صار هذا «الحجب» عن المعرفة والاستئثار بالمعلومات نوعا من القمع الخفي؛ لأن المنع من المعرفة، وإغلاق سبلها، حجب للعقول عن الاشتغال، وممارسة وصاية على العقول من شأنها أن تقتل أي احتمالات لتكوين رأي عام.

ولا فائدة من القول بأن انفتاح السماوات بالبث الحر المباشر، الذي أصبح من الصعب إن لم يكن من المستحيل السيطرة عليه أو التحكم فيه من جانب الحكومات، يتيح حرية تدفق المعلومات وتداولها، ولا القول بأن شبكات المعلومات الإلكترونية أصبحت متاحة لكل من يريد. تلك كلها أقوال لا يدرك قائلوها مأساة نسبة «الأمية» في مجتمعاتنا، ولا يدركون كيف تتحول تلك القنوات إلى وسائل لتزجية الوقت والاستمتاع الضار إلى حد كبير. وحتى بالنسبة للمتعلمين الذين يجيدون بعض اللغات الأجنبية، ويستطيعون من ثم الإفادة من قنوات الاتصال الحديثة، ليس مثيرا للتفاؤل، إذ أن «المعلومات» لا تتحول إلى

«معرفة» إلا من خلال «عقل» قادر على التحليل والنقد، باختصار عقل قادر على «التفكير»، وهو ما لا تتيحه نظمنا التعليمية، ولا جامعاتنا ولا حياتنا السياسية، فضلا عن أجهزتنا الإعلامية.

والخلاصة أن من يُطالب بوحدة في الفكر، ويتصور أن الحياة الاجتماعية لا تقوم بغير ذلك، يكون شأنه شأن من أراد أن يحل مشكلة المرور فقرر أن تسير السيارات والمركبات كلها وكذلك المشاة في اتجاه واحد. وهو حل أسهل من إصلاح الطرق وإقامة «علامات ضوئية» في كل زاوية وعند كل تقاطع، وضبطها ضبطا دقيقا يراعي الكثافة في الأوقات المختلفة في اليوم الواحد، وفي الأيام المختلفة على مدار الأسبوع، ويحدد «السرعة» الواجب اتباعها على كل طريق. والأهم من ذلك كله تحديد مسارات خاصة لعبور المشاة، مع مراعاة إصدار أصوات خاصة عندما تسمح العلامة الضوئية للمشاة بالمرور، وذلك لمساعدة المعوقين من فاقدي البصر على السير باطمئنان. لكن تنظيم المرور تنظيما دقيقا يتطلب مجتمعا مدنيا راقيا، في حين أن صدور «أمر» بأن تسير السيارات والمركبات جميعها في اتجاه واحد لا يحتاج أكثر من سلطة ديكتاتورية غاشمة تأمر فتطاع ولا تُسْألُ عن شئ. وهذا هو حالنا، وأخشى أن يكون كل من يطالب بوجود حالة من «الاتفاق» أو الإجماع يسعى دون أن يقصد لإبقاء الحال على ما هو عليه. نعم، فلنختلف ولنتحاور، ولنترك حتى للجنون مساحة للتعبير عن نفسه، فمن تعبيرات الجنون أحيانا تولد العبقرية، ولكن علينا الاتفاق على «كيفية» ممارسة الاختلاف، الذي هو في التحليل الأخير «دفع الله الناس بعضهم ببعض»، والذي لولاه «لفسدت الأرض» (البقرة/ 251) و«لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يُذكر فيها اسم الله كثيرا» (الحج/ 40).

سؤال: أنت الآن في «ليدن»، حيث جامعتها العريقة التي تشتهر بقسم الدراسات الإسلامية، وحيث دار نشر «بريل»، ورغم أنك تركت مصر بسبب الظروف التي استجدت بعد صدور الحكم، إلا أن اختيارك ليدن كان لأهداف علمية. فماذا أفدت من هذا الاختيار وماذا تفعل اليوم؟

لقد اتسعت آفاق اهتماماتي العلمية والأكاديمية بحكم عملي هنا في جامعة «ليدن»، وهي من أقدم المؤسسات الأكاديمية في أوروبا التي اهتمت بدراسة

الإسلام والحضارة الإسلامية وعلومها، وتتضمن أهم وأكبر مكتبة مخطوطات باللغات الإسلامية (العربية، الفارسية، التركية، الملايو، الأردو، بالإضافة إلى العبرية). من أهم المجالات التي تزايد اهتمامي بها عن ذي قبل مجال الفكر الإسلامي بغير اللغة العربية، خاصة الفكر الإسلامي التركي والهندي والباكستاني والإندونيسي والبلقاني، فضلا عن الإيراني. وقد أتيح لي في هذا الصقيع البارد ما لم يُتح لي في شمس بلادنا المشرقة فقمت في شهر يونيو (10 ـ 12) من العام الماضي، 1998م، بتنظيم مؤتمر دولي عن «الدراسات القرآنية على أبواب القرن الحادي والعشرين، شارك فيه أكثر من 25 متخصصا في الدراسات القرآنية من كل بلاد الشرق والغرب، مسلمين وغير مسلمين. حضر باحثون من مصر، وسوريا، والسودان، وجنوب إفريقيا، والبوسنة، ومن إندونيسيا، والهند، وتركيا، وإيران، وكندا، وأمريكا، وإنجلترا، وألمانيا، ومن هولندا بالطبع. وقد عكس المؤتمر مدى ثراء الفكر الإسلامي وتعدد لغاته، إلى جانب أن المناقشات والمداخلات العميقة خلال تلك الأيام الثلاثة كشفت أن «التجديد» الفكري الديني ينبثق الآن من خارج دائرة الفكر «العربي». هذا بالإضافة إلى أن نتائج هذا المؤتمر كشفت مدى اتساع نطاق الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر. ولقد سبق لي أن قمت بالمشاركة مع زميل هولندي متخصص في «الإسلام في إندونيسيا» بتدريس مقرر دراسي لطلاب مرحلة الماجستير عن «الفكر الإسلامي الحديث: دراسة مقارنة بين مصر وإندونيسيا»، وكانت تجربة على درجة كبيرة من الأهمية.

هناك أيضا مجالات الدراسة الخاصة بموضوعات شتى. موضوع «المسلمون في الغرب» مثلا من الموضوعات التي تحظى بدراسات وأبحاث شتى في الجامعات والمؤسسات الأكاديمية ومن زوايا عديدة، سياسية واجتماعية وثقافية. لعل الجانب الذي أهتم به بصفة خاصة، دون التقليل من شأن أهمية الاطلاع على الدراسات في الجوانب الأخرى، هو مدى ما حققه هذا الوجود في الغرب من تأثير في طبيعة الفكر الديني الذي يذيعه المسلمون في الغرب. وفي ملاحظات سريعة يمكن القول إن التأثير الذي يمكن ملاحظته يتفاوت بين محاولات التأقلم الفكري لأغراض وأهداف عملية، وهناك محاولات أخرى لتأكيد الخطوط الفاصلة بين نهجين وطريقتين في الحياة لا يمكن الجمع بينهما، هذا بالإضافة إلى محاولات الجمع والتوفيق بهدف خلق مناخ من المصالحة.

تتمثل محاولات «التأقلم» العملي فيما أصبح يعرف الآن بـ«فقه الأقليات»، وهو مصطلح يتنازع الحق في صكه للمرة الأولى كثيرون منهم الدكتور «يوسف القرضاوي». ولعل قضية القضايا في محاولات التأقلم مسألة التعاملات المالية مع البنوك «الربوية» حسب التوصيف الذي توصف به البنوك على النمط الغربي في الخطاب الإسلامي. ويبدو «فقه الأقليات» فيما يتصل بموضوع فوائد البنوك، سواء في الإيداع أو الإقراض، موقفا متصلبا. فالدكتور «القرضاوي» مثلا يرى أن نظم التعامل البنكية الحديثة تمارس «ربا» أبشع من ربا «الجاهلية» الذي حرمه القرآن وآذن ممارسيه بحرب من الله ورسوله.

والباحث المسلم «عبد الله سعيد»[*] أظهر أن البنوك الإسلامية ـ المنتشرة في جميع أنحاء العالم، والتي تزعم أنها لا تتعامل بالربا ـ تتعامل في الحقيقة وفق نظام الفوائد الذي تتعامل به كل البنوك المتهمة بالتعامل بالربا. وبعد تحليل مفصل لنظم التعامل التي تفضلها تلك البنوك وتعتبرها إسلامية ـ المضاربة والمرابحة ـ فضلا عن أنظمة الإيداع والإقراض، انتهت الدراسة إلى أنها مسميات أفرغت من دلالاتها ومعانيها الفقهية التراثية، وأعيد تأويلها بشكل يجعلها لا تختلف كثيرا عن قواعد التمويل والإقراض في البنوك العادية. في حالة الحصول على قرض لشراء منزل مثلا، يقوم البنك بالشراء ثم يقوم بالبيع بعد ذلك للشخص بعد إضافة نسبة ربح. وفي مقابل التقسيط في سداد الثمن يضيف البنك نسب أخرى لا تقل في النهاية عن النسب التي يحددها نظام الإقراض لنفس الغرض في البنوك العادية. ويكون من حق البنك الإسلامي، شأنه في ذلك شأن البنوك الأخرى، إضافة أعباء مالية إضافية في حالة التخلف عن سداد القسط في الموعد المعين، كما أن من حقه نزع ملكية المنزل في حالة التوقف عن السداد. ومعنى ذلك أن النظام الإسلامي في التعاملات البنكية يمارس «الربا» تحت مسميات أخرى، بشرط عدم توفر مبدأ «الفائدة الثابتة». ومعنى ذلك أن مفهوم «الربا» الذي حرمه القرآن تحريما وصل إلى حد تهديد المرابي بحرب من الله ورسوله (سورة البقرة) تم حصره في هذا المعنى الشكلي الساذج.

(*) دراسة صدرت عن دار «بريل» الشهيرة في مدينة «ليدن» بهولندا بعنوان «المعاملات الإسلامية والفائدة: دراسة في تحريم الربا وتأويله المعاصر» (١٩٩٦).

Islamic Banking and Interest: A Study of Prohibition of Riba and its Contemperary Interpretation

ويضيف الباحث أن مفاهيم «المضاربة» و«المرابحة» تعتمد في الفقه الإسلامي اعتمادا أساسيا على مبدأ «المشاركة في الربح والخسارة» بين الطرفين المتعاملين. ولكنه من خلال تحليل وثائق العقود الفعلية التي تتعامل بها البنوك المسماة «إسلامية» باسم «المضاربة» و«المرابحة» وصل إلى نتيجة فحواها أن تلك البنوك تتجنب الدخول في أي مخاطرة، رغم أن المشاركة في «المخاطرة» سمة أساسية من سمات تلك المعاملات في منظومة الفقه الاقتصادي. وتجنب الدخول في أي مخاطرة إنما يكون على حساب الطرف الآخر، سواء كان مودعا أم مقترضا. وهكذا تضمن تلك البنوك لحاملي أسهمها «الربح» دائما. إن تسمية «الفوائد» باسم «الربح»، وعدم تحديد نسبة ثابتة لهذه الفوائد، لا يعني إلا اختلافا في الأسماء دون المسميات. ومن تحليل الفتاوى والآراء الصادرة عن علماء لجان الاستشارة الدينية، الموظفين لهذا الغرض في تلك البنوك، يكشف الباحث أن التمييز الذي يحرص عليه المُفْتُون هو ألا يقع «التعامل» موضوع الفتوى تحت مسمى «الفائدة»، التي تعني عندهم «تحديد نسبة ثابتة» فقط. وخلاصة البحث أن مفهوم «الاقتصاد الإسلامي» كله يعتمد على تأويل شكلي مبتسر لمفهوم «الربا»، تأويل يخرجه من سياق المقاصد القرآنية الكلية. كما أنه يعتمد من جانب آخر على نفس النهج التأويلي الشكلي المبتسر للمفاهيم الفقهية في مجال الاقتصاد - مثل «المضاربة» و«المرابحة» - لإفراغها من معانيها ودلالاتها الفقهية لخدمة أهداف لا تختلف كثيرا ولا قليلا عن أهداف البنوك الملعونة في منطق دعاة «الاقتصاد الإسلامي». وتبقى قضايا «العدل» وتحرير الإنسان من أسر الفقر والحاجة والعوز، والتي هي جوهر الفكر الإسلامي ومقصد الشريعة في كل المجالات، غائبة حتى إشعار آخر.

من القضايا التي تشغل الباحثين الآن في الغرب والشرق على السواء قضايا حقوق الإنسان والديمقراطية والمجتمع المدني، وكذلك دور الدين والقيم الدينية في سياق المجتمعات العلمانية. وحين تثار هذا القضايا في الغرب وتعقد لها الندوات والمؤتمرات يصبح «الإسلام» عنصرا أساسيا في المعادلة. وفي كل الندوات والمؤتمرات التي أشارك فيها اعترض اعتراضا منهجيا على معادلات مثل «الإسلام والديمقراطية» أو «الإسلام وتعدد الثقافات» أو «الإسلام والمجتمع المدني»، فضلا عن ثنائية «الإسلام والغرب» الخ. ورغم وعيي بأن استحضار

«الإسلام» طرفا في إشكاليات سياسية وفكرية، هو نهج في التفكير السائد في عالمنا العربي والإسلامي على السواء، فإن استحضاره بنفس القوة في سياق تحرر من مسألة استحضار الدين في كل شأن من شئون الحياة، يعدّ في تقديري نوعا من التزييف المنهجي أجد واجبا علي التصدي له بقوة. لا بأس من أن يكون مفهوم «الفكر الإسلامي» هو محور النقاش في هذه القضايا وغيرها، أما استحضار «الإسلام» فيومئ بطريقة خفية إلى أن ثمة إشكالية في «الإسلام» ذاته تعوقه عن المساهمة في التعامل مع القيم موضوع المؤتمر. وهنا أجد لزاما علي إبراز المشكلات التاريخية التي واجهت الفكر المسيحي أو اليهودي ـ وما تزال ـ في التعامل مع قضايا الحياة الإنسانية في تغيراتها وتطوراتها، ناهيك عن دور الكنيسة في محاولة الوقوف ضد حركة التطور حتى تم إقصاؤها عن السياسة، وإن كانت تحاول مجددا استعادة بعض أدوارها القديمة بصورة مع معدَّلة ومُخفَّفَةَ إلى حد ما. وبعبارة أخرى أريد دائما أن أؤكد أن «الدين» ـ أي دين ـ يمكن أن يكون عاملا من عوامل النهوض والتقدم، كما يمكن أن يكون عاملا من عوامل النكوص والتخلف، وتاريخ الأديان كلها شاهد على ذلك. والعامل المؤثر في الحالتين ليس «الدين» في ذاته، وإنما هي الطريقة التي يفهم بها أصحاب الدين دينهم، أي الفكر الديني في سياقه التاريخي الاجتماعي الثقافي.

ومن القضايا الملحة كذلك قضية «الحوار بين الأديان»، التي شاركت في بعض لقاءاتها وندواتها في هولندا وخارج هولندا. والملاحظة المبدئية التي أدهشتني وأزعجتني في نفس الوقت أنه منذ مؤتمر ألكالا في أسبانيا 1994، والذي عاقني عن حضور جلساته مرض ألم بي فقضيت كل أيام المؤتمر، عدا اليوم الأخير، طريح الفراش في غرفة الفندق، والحوار يتخذ في الغالب شكل «المفاوضات» أو بالأحرى شكل المقايضات. يتصور رجال السياسة وبعض رجال اللاهوت إمكانية المفاوضة في العقائد والأديان بتثبيت ما هو متفق عليه واطِّراح المختلف عليه وتجاهله. وحسن النوايا والمقاصد لا يقلل من خطورة مثل هذا النهج؛ من حيث إنه يفسح المجال على مصراعيه ليمارس الاختلاف، الذي تم تجاهله عمدا، فعالياته التدميرية في أشكال من الممارسات الاجتماعية والسياسية والثقافية جد خطيرة. والأقرب للرشد والصواب المعرفي أن لا يتم تجاهل نقاط الاختلاف تلك في أجندة الحوار، كما أنه لا يجب بالمثل تضخيمها وتصويرها

اختلافات لا يمكن التعامل معها إلا بالسجال والحرب الكلامية والإعلامية. المطلوب الإقرار بجهودها بتحديد مجالاتها مع السعي لترسيخ مبدأ احترامها. فالاختلاف قيمة إيجابية وليست قيمة سلبية، ولا يمكن أن تكون قيمة سلبية إلا مع غياب مبدأ «الاحترام المتبادل». تاريخ الشعوب والثقافات والأديان يشهد بهذه الحقيقة.

وقد دعيت للقيام بتدريس مقرر دراسي في مقارنة الأديان بإحدى الجامعات الألمانية ـ جامعة بامبرج ـ وذلك في إطار خلق مناخ بين الباحثين في الأديان والذين يستعدون لكتابة رسائل الحصول على الدكتوراة. وقد قررت أن يكون التركيز على «الحوار الإسلامي المسيحي» من منظور أنثروبولوجي ثقافي تاريخي مقارن؛ وبالتالي تم تقسيم المقرر إلى جزأين: الأول منهما يتعامل مع تصور «الإسلام» في مرحلة الدعوة بالمقارنة مع المسيحية، ثم تطور هذا التصور في الفكر الإسلامي بفروعه ومجالاته المتعددة، وما أحاط بتطور هذا الفكر وساهم في تشكيله من ملابسات وظروف تاريخية معقدة. أما القسم الثاني فقد خُصص لمناقشة استقبال العالم المسيحي للإسلام بدءا من السجالات المبكرة في عهد الدعوة بين نصارى نجران والنبي عليه السلام. وعلى أساس هذا التصميم أعددت قائمة قراءة يستعين بها الطلاب لا للالتزام بها في الاستعداد للمشاركة في المقرر، بل للتعامل معها بوصفها مرشدا يسمح لهم بتنويع قراءاتهم للمساهمة في إثراء الموضوع. ومن خلال الحوار والنقاش، تكشفت كثير من ملامح الحوار الذي اتخذ أشكالا عدة بين السجالية والصدام العسكري.

لقد أشرت من قبل إلى موقف القرآن الكريم من هزيمة «الروم» أمام «الفرس»، وكيف تنبأ بأن الكَرَّة ستنقلب فيهزم الروم الفرس. وقد أثار النقاش نقاطا عديدة تستأهل مزيدا من البحث والتنقيب في طبيعة الأديان التي كانت مستقرة في شبه الجزيرة العربية وما حولها قبل الإسلام، وهي منطقة من البحث مازال فيها من الغموض الكثير. نعلم مثلا من المصادر الإسلامية أن «ورقة بن نوفل» كان راهبا نصرانيا يكتب الإنجيل بالعبرية والعربية كما يروي «البخاري» في صحيحه، وإلى هذا الراهب توجهت السيدة «خديجة» زوجة الرسول عليه السلام لاستشارته في طبيعة هذا الذي ظهر لمحمد في «حراء». ونعلم كذلك أن الهجرة الأولى كانت إلى الحبشة، للاحتماء بملك نصراني «لا يُظلم أحد عنده» حسب

تعبير الرسول. وبالفعل منح ذلك الملك المسلمين الذين هاجروا إلى بلاده حمايته الكاملة، رافضا الإنصات إلى محاولات قريش للوقيعة بينه وبين المسلمين باسم العقيدة. والسؤال هو: ما نوع مسيحية «ورقة» وما كانت مسيحية «الحبشة» التي حمت المسلمين؟ هل كانت مسيحية اليهود الذين آمنوا بالمسيح باعتباره المخلص الذي تحدثت عنه كتبهم، أي باعتباره نبيا لا إلها ولا ابنا للإله؟ وما هي حدود الخلاف بين تلك المسيحية والمسيحية الرومانية التي قامت الكنيسة بعقائدها على أساسها، وهي عقائد ثار حولها خلاف معروف حتى انقسمت الكنيسة إلي غربية وشرقية؟ تلك أسئلة أثارها وساهم بالبحث فيها كثير من علماء اللاهوت في الغرب، لعل «هانز كنج» الألماني واحدا من أبرزهم نشاطا في مجال الحوار بين الأديان. يقرر هذا العلاّمة أن مسيحية اليهود الأوائل، والتي اعتبرتها الكنيسة هرطقة، هي المسيحية الأصلية التي تلتقي مع الإسلام، ويطالب الكنيسة بتبني هذا الموقف، كما يطالب اليهود بضرورة الاعتراف بنبوة عيسى ونبوة محمد معاً. ومع كل النوايا الحسنة والتأسي فالرجل لا يمثل إلا نفسه.

في سياق المناقشات أيضاً تمّ التعرض لمساجلات «يوحنا الدمشقي» ضد القرآن والنبي مع أنه كان يعمل في بيت مال الدولة الأموية في دمشق، ولم يتعرض لأي اضطهاد ولم يفقد حتى وظيفته. وضع «يوحنا الدمشقي» الإسلام ضمن إطار «الهرطقة» في كتابه الذي يحمل نفس العنوان. والنقطة الأساسية في نظره هي تناقض القرآن حين يقرر أن «عيسى» عليه السلام «كلمة الله» و«روح منه»، ويقرر في نفس الوقت أنه «مخلوق» مثل سائر البشر، الأمر الذي يعني، من وجهة نظر اللاهوتي المسيحي «يوحنا» أن «الله» كان قبل خلق «عيسى» بلا «كلمة» وبلا «روح». نحن نعلم طبعا رد القرآن على مثل تلك الدعاوى التي أثار ما يشبهها نصارى نجران، وذلك حين ميَّز القرآن في الآية الشهيرة ـ 7 آل عمران ـ بين «المحكم» و«المتشابه» وما يفضي إليه اتباع المتشابه من زيغ وضلال. نعلم كل ذلك، لكن أحدا ـ فيما أعلم ـ لم يتنبه للعلاقة بين ما يطرحه «يوحنا» وبين إصرار بعض مفكري المعتزلة الأوائل على أن القرآن ـ وهو كذلك كلمة الله ألقاها إلى محمد عبر «الروح القدس» ـ مخلوق مثل عيسى، ودفعوا حياتهم ثمنا للدفاع عن هذه القضية. ألا تعد أمثال هذه الاستجابات السجالية من الجانبين نوعا من الحوار؟

بل إن الحروب رغم ما تمثله من خراب ودمار وما تخلفه من جروح وعداءات ـ وهل انتهت جروح الحروب الصليبية بعد ـ تعد شكلا من أشكال الحوار. كتاب «أسامة بن منقذ» عن الحروب الصليبية التي عاينها ـ وقد قرأنا بعضا من فصوله في سياق مقررنا الدراسي ـ يكشف أنه حتى في الحروب يحتك الناس ببعضهم البعض احتكاكا مباشرا يخلق نمطا من المعرفة وتبادل الخبرة، بل والتعلم أيضا. ما حدث من احتكاك وتبادل للمعرفة والخبرات كان من ضمن العوامل التي ساعدت أوروبا في تقدمها إلى عصر النهضة بعد ذلك.

ومن آخر المؤتمرات التي ساهمت فيها ندوة عقدت في مدينة «ڤيينا» بالنمسا عن «التسامح والتعايش بين البشر». كان السؤال المطروح هو: إلى أي حد يمكن تأسيس قيمة «التسامح» على أسس دينية بدلا من الأسس العلمانية؟ وكان من الضروري إرسال الأوراق والمساهمات قبل موعد انعقاد الندوة بوقت كاف لإرسالها إلى جميع المشاركين لقراءتها قبل انعقاد الندوة، بحيث تتركز الندوة في الحوار حول الأطروحات دون تبديد بعض الوقت في قراءة الأوراق. وعادة ما تكون الأسئلة التي تتعرض لها الدراسات والأبحاث في مثل تلك المؤتمرات مختلفة عن الأسئلة المكررة المعادة المألوفة في الندوات السياسية الإعلامية التي تتخذ عادة عناوين مشابهة. والحقيقة أن التحدي الذي صار يواجه الفكر الديني في كل الأديان صار يفرض أسئلة أكثر تعقيدا من الإجابات الجاهزة السهلة، التي عادة ما يرددها اللاهوتيون والوعاظ؛ ذلك أنها أسئلة تمس صميم «المسلمات» التي صاغها الفكر البشري في كل عقيدة، ومَنَحها مكانة ميتافيزيقية عليا لإخفاء طابعها النسبي والتاريخي، فضلا عن الاجتماعي والسياسي. كان اقتراحي في ورقتي أن مبدأ «التسامح» يجد تعبيره الأرقى في الفكر الصوفي؛ لأنه يؤسّس «التسامح» تأسيسا معرفيا لا أخلاقيا، وذلك انطلاقا من حقيقة أنه «لا يعرف الحق إلا الحق». كان ابن عربي شاهدي الأساسي في هذا الطرح الذي وجد استجابة طيبة من كل المشاركين مسلمين وغير مسلمين. فهل يمكن لنا نحن المسلمين في العالم الإسلامي أن نستعيد قيم التسامح المعرفي القارة في خبايا تراثنا؟

لاشك أن كل هذا الزخم الناتج عن وجودي في مناخ أكاديمي وعلمي متقدم بكل المعايير كان له تأثيره في إعادة تشكيل أولويات مشروعاتي البحثية. كان في تخطيطي لأبحاثي في مصر، ومن خلال ممارستي لواجباتي التعليمية والحوار

الخصب مع طلابي في جامعة القاهرة بفروعها، أن تكون دراستي التالية عن «السنة: النص الشارح»، بمثابة الجزء الثاني من «مفهوم النص». وهي الدراسة التي يعتبر كتاب «الإمام الشافعي» تمهيدا استكشافيا لها. لكن ما حدث، وما تلاه من رحيل إلى منفى لا يعلم الله كم سيطول، نتج عنه إعادة ترتيب لأولويات البحث عندي. صار من أهم القضايا الملحة قضية «أزمة الفكر الديني الحديث وإشكاليات تأويل القرآن وتفسيره»، لعلي أجد تفسيرا لحالتنا اليوم وما آلت إليه من ركود حوّل الفكر إلى جريمة والتجديد والاجتهاد إلى ردة. وقد نشرت بالفعل بعض الدراسات التي تتناول بعض جوانب هذه الإشكالية في مجلات «الكرمل» و«ألف»، وبعضها تضمنها كتابي الأخير «دوائر الخوف». لكن الدراسة الشاملة لم تصدر بعد؛ لأنها لن تكون قاصرة على تحليل الفكر العربي بل ستتناول الإشكالية في الفكر الإسلامي كله منذ بداية عصر النُهضة حتى الآن.

ولعل من الأولويات التي أظن أنها تعلو على غيرها الآن أيضا الكتابة مجددا عن «تاريخ القرآن» منذ التنزيل حتى استوى نصا مدونا بين دفتي المصحف، ثم متابعة عمليات الترقيم والضبط والتشكيل، في سياق تعدد القراءات واختلافها أحيانا إلى درجة صارت تهدد «وحدة» النص. لم يكن «الجمع» الأول للقرآن في عصر الخليفة الأول تقعيدا، بل كان مجرد تجميع لما هو متناثر من نصوص قرآنية مدونة تدوينا بدائيا.

كان الجمع الثاني في عصر الخليفة الثالث هو أول محاولة للتقعيد، جعلت مصحف عثمان هو النص المعتبر نصا رسميا، وتم بالتالي إحراق المصاحف الأخرى. ولكن طبيعة الكتابة العربية في ذلك الوقت أنتجت نصا يستعصي على القراءة منفردا، أي دون حفظ مسبق. السبب في ذلك أن نظام الكتابة لم يكن قد عرف بعد تمييز الحروف المتشابهة الرسم بالنقط، فكانت تتشابه الياء والباء والتاء والنون، كما تتشابه حروف الجيم والحاء والخاء الخ. وكان هناك من جهة أخرى غياب كامل لحروف الحركات كالضمة والفتحة والكسرة، فضلا عن علامات الترقيم التي تحدد بنية الجملة، وتبين بدايتها من نهايتها. صحيح أن تداول القرآن اعتمد بصفة أساسية على القراءة الشفاهية ـ الترتيل ـ لكن هذا التداول ذاته هو الذي سمح بتعدد القراءات، الناتج جوهريا عن تعدد اللهجات العربية، والذي أصبح مشروعا على أساس أن القرآن «أُنزل على سبعة أحرف» كلها شاف كاف،

ما لم يحدث تحليل للحرام أو تحريم للحلال، وما لم تُسْتَبْدَل آية رحمة بآية عذاب أو العكس.

ويبدو أن أمر «القراءات» صار مهددا لوحدة النص، فتصدى «ابن مجاهد» في القرن الرابع وقيد هذه الكثرة بسبع قراءات، وما سواها اعتبر شاذا. ومن الواضح أن حصر القراءات في سبع اعتبرت هي وحدها المشروعة، وتم إدراجها في نطاق «السنة» المروية عن النبي، له علاقة بالحديث المشار إليه؛ لأن هذا الحصر الذي قام به ابن مجاهد لم يوقف سيولة القراءات. ومن ثم تم إضافة ثلاثة قراءات فأصبحت القراءات المسموح بها عشرة قراءات، واعتبر ما سواها شاذا. ولعل من أهم القواعد التي وُضعت لمشروعية القراءة هي أن تكون متسقة مع «رسم المصحف» ولا تخالفه، وفي هذا الشرط ندرك وعي العلماء بالمشكلة وطبيعتها. ومن المهم الإشارة هنا إلى أن هذه التعددية في القراءات سمحت بتعدد التأويلات اعتمادا على قراءة بعينها في سياق محدد، وعلى قراءة أخرى في سياق آخر.

لا خلافُ على أن كل تلك المشكلات تحتاج لدراسات ودراسات، من شأنها أن تعمق وعينا لا بتاريخ القرآن فقط ـ وهو أمر خطير في حد ذاته ـ بل بتاريخنا الثقافي والفكري في مجال نظرية، أو نظريات «التأويل» بصفة خاصة. لكن المخاوف غير المبررة، والفزع الناتج عن رقة الإيمان وضعف المناعة العقلية والفكرية، يقف حائلا ضد أي دراسة علمية لا للقرآن وتاريخه فقط، بل للتراث بمجمله وللتاريخ كله. إن البحث في تاريخ القرآن، ورصد التحولات التي مر بها خلال مرحلة التقعيد وبعدها من خلال مسألة القراءات، يعتبر من المناطق المحرمة في فكرنا الديني السائد. لكن لا بد مما ليس منه بد، إثباتا لأن التناول العلمي للقرآن وتاريخه لا يهدد عقيدتنا بقدر ما يمنح هذه العقيدة صلابة اليقين الراسخ الأسس. إنما الذي يهدد عقيدتنا حقا هذا الجنوح المزري إلى التقليد، وتصور أن الإسلام من الضعف والهزال، وأن إيمان الناس على درجة من الإعياء والتهافت، بحيث لا يصمدان لإجراءات البحث العلمي ولا يستقيمان على هدى العقل وبصيرته.

لقد كشفت الدراسة التاريخية النقدية لعلوم القرآن أن النص القرآني كان في منشأ تكوينه مجموعة من النصوص، ولم يكن نصا واحدا؛ فلم ينزل على النبي

محمد (ص) مرة واحدة، بل نزل مجزأ على مدار بضع وعشرين سنة. والقرآن نفسه يكشف لنا كيف استنكر أهل مكة هذا «التنجيم» فقالوا ضمن ما قالوا معترضين: ﴿لولا أُنزل عليه القرآن جملة واحدة﴾ «الفرقان (25/ 32)». لكن هذه النصوص المتعددة أُدمجت في نص واحد، لا على أساس ترتيب نزولها بل على أساس لم تُكْتَشَف قواعده اكتشافا تاما بعد؛ وبالتالي يواجه الباحث بنيتين يطلق عليهما في «علوم القرآن»: ترتيب النزول، وترتيب التلاوة. في البنية الأولى، أي في علاقة النص بسبب نزوله، نستطيع أن نتحدث عن «نصوص» بصيغة الجمع، لا عن نص واحد. في البنية الثانية، التي تمثلت من خلال مرحلة «التدوين» و«التقعيد»، يكون الحديث عن نص واحد، رغم أننا نحتاج إلى دراسات ودراسات، أسلوبية ودلالية من منظور متقدم جدا، للكشف عن قانون «التركيب»، الذي أُدمِجَت على أساسه «النصوص» في «نص» واحد. لا نجد في «علوم القرآن» سوى شذرات متفرقة، تمثل محاولات جنينية، لتحليل البنية الآنية للنص؛ أي علاقة الآيات في ترتيبها داخل السورة الواحدة من جهة، والعلاقات بين السور وترتيبها في المصحف من جهة أخرى. هذا يُفضي بنا إلى القول أننا في التعامل مع القرآن تفسيرا وتأويلا يجب أن نُمَيِّز بين مستويين أساسيين كُلِّيَّيْن من مستويات «السياق»:

المستوى الأول هو مستوى النزول الكلي، وهو القرن السابع الميلادي، وهو سياق يشمل الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، إلى جانب الديني والفكري والثقافي. وهذا المستوى يتضمن مستويات كثيرة يكفي هنا الإشارة إليها في إجمال:

1 ـ سياق موقع «شبه الجزيرة العربية» على خريطة الصراع الدولي بين القوتين الإمبراطوريتين الرومانية والفارسية.

2 ـ أهمية مكة بالنسبة لطريق التجارة بين الشمال (الشام) والجنوب (اليمن)، رحلتا الشتاء والصيف الذين أشار لهما القرآن.

3 ـ الأحوال الدينية في شبه الجزيرة العربية وإلى أي حد تأثرت بمسيحية «الشمال» و يهودية «الجنوب» وهجرة قبائل الجنوب اليهودية إلى يثرب. وفي هذا البعد من أبعاد السياق يتحتم دراسة أنواع وأنماط المسيحية، وطبيعة العلاقة أو العلاقات الدينية بين مسيحيي مكة وكنيسة «الحبشة».

4 ـ مكانة «قريش» الاقتصادية والدينية وطبيعة التنافس بين فرعيها الرئيسين، وهو التنافس الذي يعد الصراع بين بني هاشم وبني أمية بعد الإسلام تطورا له، علاقة قريش.

5 ـ طبيعة العلاقة بين «مكة» و«يثرب» تجاريا ودينيا.

إن أية دراسة للقرآن، وأي تفسير أو تأويل له، تستبعد أو تتجاهل هذا المستوى الشامل من السياق، وما يتضمنه من سياقات جزئية، ستفضي بالضرورة إلى الانخراط في التعامل مع افتراضات تحددها أساسا إيديولوجية الباحث.

المستوى الثاني هو مستوي النزول التدريجي، أي المستوى الذي يدرك منهجيا المنشأ التاريخي لبنية القرآن. وفي التعامل مع المستويات الجزئية التي يتضمنها هذا المستوى الكلي الثاني يجب على الباحث أن يضع في اعتباره أن الترتيب الحالي لأجزاء النص، ترتيب التلاوة، قد ساهم إلى حد كبير في «تغييب»، إن لم يكن في «محو» بعض المستَويات الجزئية لهذا السياق. ولذلك يتطلب الأمر من الباحث أن يعيد قراءة المرويات والمؤلفات الخاصة بـ«أسباب النزول» أو بـ«الناسخ والمنسوخ» قراءة نقدية تاريخية تحميه من الوقوع في أسر التبريرات والتأويلات ذات الطابع الدفاعي أو السجالي في تلك المرويات والمؤلفات. ولنضرب مثلا لذلك ما نجده في كتب «الناسخ والمنسوخ» من مبالغات تتزايد مع توالي العصور، حتى ذهب البعض مثلا إلى أن آية واحدة، هي ما يطلقون عليه اسم «آية السيف» نسخت أكثر من ثمانين آية في القرآن عن التسامح والصبر والاحتمال. والواقع أن مسألة «النسخ» استخدمت في حالات تند عن الحصر لحل ما توهمه بعض المفسرين «تناقضا» بين الآيات، وذلك دون أن يدركوا أن الترتيب المغيَّب للسياق الأصلي هو «الموهم» بالتناقض، وأن العودة للسياق التاريخي لأسباب النزول كفيل بإزالة «وهم» التناقض ذاك. هذا بالإضافة إلى أن قراءة دقيقة للآيات التي استند إليها القائلون بالنسخ تكشف أنها فُهمت بطريقة متسرعة غير دقيقة. فقوله تعالى: ﴿ما ننسخ من آية أو نُنسِها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم بأن الله على كل شئ قدير﴾ «البقرة، 2/ 106»، في سياقها السردي، تتحدث عن المعجزات التي وقعت على أيدي الأنبياء السابقين، ولا تتحدث عن آيات القرآن. والآيات 108 بعدها تؤكد ذلك: ﴿أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل ومن يتبدّل الكفر بالإيمان فقد ضل سواء

السبيل». أما قوله تعالى: ﴿وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته والله عليم حكيم ✻ ليجعل ما يلقي الشيطان فتنة للذين في قلوبهم مرض والقاسية قلوبهم وإن الظالمين لفي شقاق بعيد﴾ «الحج، 22/ 52 ـ 53»، فالسياق فيها واضح يشير إلى واقعة إلقاء الشيطان على لسان محمد ـ من خلال أمنيته أن يؤمن بدعوته أهل الحل والعقد في مكة ـ عبارات مدح لبعض آلهتهم؛ فالنسخ مقصود به المحو والإلغاء.

(ملاحظة خارج السياق هنا: القرآن يثبت أنه نص أشجع من كثير من المؤمنين به، من حيث تعامله مع هذه الواقعة. وعلينا أن نلاحظ هنا أن الواقعة الأصلية تتعلق بسياق سورة النجم المكية، بينما سورة الحج مدنية، الأمر الذي يُرجح احتمال أن آيات مكية أدرجت في سورة مدنية، وهو أمر عادي في ترتيب التلاوة.)

هذه بعض المشكلات التي على الباحث مراعاتها حين يتعامل مع البنية الآنية للنص، بنية ترتيب التلاوة. ويتضمن السياق التاريخي ـ سياق ترتيب النزول ـ مستويات أخرى تمثل مجمل علوم القرآن: التمييز بين «المكي» و«المدني»، والاهتمام بـ«أسباب النزول». وتلك هي القضايا التي سبق التعامل معها في كتاب «مفهوم النص»(*).

سؤال: لقد أثارت دراستك للقرآن الكثير من الجدل، وخاصة كتابك «مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن» وهو من الشواهد التي استندت إليها المحكمة. فهل لا زلت عند موقفك أم أن دراساتك الجديدة بدّلت بعض المعطيات؟

لعل المشكلة التي أثارت من اللغط أكثر مما أثار غيرها هي توهم وجود تناقض بين كون القرآن إلهي المصدر من جانب، وكونه بشري التفسير والتأويل من جهة أخرى. وهي مشكلة احتاجت إلى بعض التأمل في مكوناتها وجذورها من أجل تحرير القول فيها من جديد. افتراض التناقض هنا، ومن ثم طلب التوفيق، يفترض أن فهم القرآن وتحليله يتطلب منهجا إلهيا يتلاءم مع مصدره الإلهي. وفي هذا الافتراض ما فيه من تناقضات منهجية لاهوتية وتاريخية. الخطأ

(*) مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، صادر عن المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت.

المنهجي يتمثل في افتراض أن القرآن ليس رسالة أختار «مرسلها» أن يستخدم لغة «المتلقي»، الذي هو بالأساس بشر؛ أي كائن اجتماعي تاريخي أولا: ﴿قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي أنما إلهكم إله واحد﴾ «الكهف، 18/ 110؛ وفصلت، 41/ 6»؛ و ﴿قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولا﴾ «الإسراء، 17/ 93». واللغة المختارة ـ ثانيا ـ هي اللغة العربية التي نعرف تاريخا ونعرف أدبها؛ فهي ظاهرة اجتماعية ثقافية تحيل بدورها إلى الإنساني والتاريخي: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم فيضل من يشاء ويهدي من يشاء وهو العزيز الحكيم﴾ «إبراهيم، 14/ 4»؛ و﴿إنّا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون﴾ «الزخرف، 43/ 3»؛ و﴿إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون﴾ «يوسف، 12/ 2»؛ و﴿وكذلك أنزلناه قرآنا عربيا وصرفنا فيه من الوعيد﴾ «طه، 20/ 113»؛ و﴿هذا لسان عربي مبين﴾ «النحل، 16/ 103». وأيضا: الشعراء، 26/ 195؛ والرعد، 13/ 37؛ والزمر، 39/ 38؛ وفصلت، 41/ 3؛ والشورى، 42/ 7؛ والأحقاف، 46/ 3.

فإذا كانت الرسالة موجهة لمتلق اجتماعي تاريخي بلغة اجتماعية تاريخية، فهل هناك من منهج غير مناهج البشر للفهم والتحليل! ربما منشأ وهم التناقض هو تخيل التعارض بين مفهوم «الإعجاز» وبين ربط القرآن بمناهج التحليل الإنساني، وهذا محض تخيل. لو تتبعنا المناقشات التي دارت حول قضية «إعجاز القرآن»، فمن السهل أن ندرك أن النقاش تركز بصفة أساسية حول الإعجاز اللغوي والبلاغي. وكانت مرجعية النقاش ومعايير التقييم تستند إلى النصوص الأدبية والشعرية العربية قبل الإسلام، الأمر الذي يجعلنا نقول باطمئنان إن مقاربة قضية الإعجاز كانت مقاربة أدبية. وقد صاغ «عبد القاهر الجرجاني» تلك المقاربة صياغتها النهائية الأكثر نضجا في سياق تاريخ الفكر الأدبي العربي في نظرية «النظم». لم يقنع عبد القاهر بآراء سابقيه، ويرى، وفقا لنظريته في «النظم»، أن الإعجاز كامن في بنية القرآن ذاتها وليس خارجها بأي حال من الأحوال، وهو كامن في كل آية من آياته طالت أم قصرت، وأيا كان موضوعها: قصصا أو تشريعا أو عقيدة، إنذارا أو بشارة أو وصفا، وعدا أو وعيدا. . الخ. هذا الإعجاز ظاهرة يمكن اكتشافها في كل عصر وفق قوانين يمكن اكتشافها من تحليل الكلام البليغ، ولا تتوقف معرفته على العرب الذين عاصروا الوحي. ويرى عبد القاهر أن الطريق الموصل إلى العلم بمعجزة القرآن الباقية أبدا

واللائحة دائما لمن أراد الوصول إلى معرفتها هي معرفة قوانين الكلام، التي لا مدخل لها بدورها إلا دراسة «الأدب»، والشعر بصفة خاصة. وطبقا للقاعدة الفقهية المعروفة «ما لا يتم فعل الواجب إلا به فهو أيضا واجب» تصبح دراسة «الأدب» واجبا دينيا لمن أراد الوصول إلى معرفة «براهين» الإعجاز، التي هي حجة صدق النبوة والدليل الهادي إلى الإيمان الواعي، دون إيمان التقليد. لا يكتفي عبد القاهر بتأكيد أن دراسة الشعر واجب ديني، بل يتهم أولئك الفقهاء الذين يقللون من شأن الشعر ويهونون من شأن دراسته بأنهم في الحقيقة يسدون أمام العلماء طريق العلم بأخطر قضايا الدين، ويقفون حائلا بين العالم المسلم وبين أدائه لأهم واجباته العلمية. ليس علم الشعر إذن، فيما يرى عبد القاهر، مجرد علم مساعد لفهم القرآن يتساوى مع غيره من العلوم المساعدة، بل هو «العلم» الذي لا غناء عنه، والذي يحتل قبل أي علم آخر مرتبة الضرورة القصوى، لأنه يقع في مرتبة «الوجوب» الدينية. من هنا يصبح علم العلوم، لا في الكشف عن «الإعجاز» فقط، بل في حسم الخلاف في قضايا «التفسير والتأويل»، وفي حماية «المفسِّر» و «المؤوِّل» من المغالطة في الدعوى أو الوقوع في أسر أوهامه الإيديولوجية.

وإذا كان عبد القاهر قد أفاد لا من جهود سابقيه فقط، وعلى رأسهم «القاضي عبد الجبار الأسدآبادي»، بل من إنجازات «أرسطو» اليوناني في كتابه «الشعر» و«الخطابة»، فإن واجبنا كباحثين معاصرين أن نفيد من إنجازات المناهج الحديثة المعاصرة في «اللسانيات» و«علم تحليل الخطاب» و«السميولوجيا»، وكل ما تقدمه من آليات وإجراءات ناجزة لفهم القرآن وتحليله. إن التخوف من هذه الإنجازات، وتصور أنها تمثل تهديدا لقداسة النص، إنما تعكس رقة في الإيمان وضعفا في الثقة بالنفس، إن حسنت النوايا. إما إذا غاب حسن النية فإن التخوف تعبير عن موقف ضمني يعكس حرصا على إبقاء الحال على ما هو عليه لصالح قوى يهدد «التجديد» و «التقدم» مصالحها. نعود فنؤكد أن القرآن نص ديني يعتمد أسلوبا ولغة أدبيتين؛ فهو «نوع» من الخطاب مستقل بذاته؛ أنه كما قال طه حسين بحق: «ليس شعرا وليس نثرا ولكنه قرآن». والمدخل الأدبي لفهم القرآن وتحليله أحياه في العصر الحديث «محمد عبده»، وطوره «طه حسين»، وصاغ منهجه «أمين الخولي»، ووجد المنهج تطبيقات له في دراستي كل من «شكري

عياد» (يوم الحساب في القرآن) و«محمد احمد خلف الله» في (الفن القصصي في القرآن). ولعله من الطريف أن يعلم القارئ أن «سيد قطب» وأخاه «محمد قطب» لهما مساهماتهما في درس القرآن درسا أدبيا: الأول في كتبه (التصوير الفني في القرآن) و(مشاهد القيامة في القرآن)، والثاني في كتابه (منهج الفن الإسلامي).

وفي يقيني أن هذا المنهج في أصوله التراثية وبتواصله مع التطور المذهل في مناهج القراءة والتحليل هو القادر على حماية النص الديني من التوظيفات الإيديويوجية التي شهدناها في القرن العشرين، سياسية كانت أو اقتصادية، علمية كانت أو فلسفية. إنه يمكن الباحث من التمييز بين مستويات سياقية ثلاثة على الأقل تتفاعل في إنتاج المعنى والدلالة: المستوى الأول هو مستويات السياق التاريخي التي أسهبنا في شرحها من قبل، ويرتبط بهذا المستوى المعني التاريخي الناتج عن تلك القراءة السياقية. المستوى الثاني هو سياق القارئ أو الباحث المعاصر، وهو المستوى المنتج للمعنى المعاصر، الذي هو ناتج تفاعل «المعنى التاريخي» مع سياق القراءة في بعدها الراهن. وهذا يحيل إلى المستوى الثالث، وهو مستوى «المغزى» الناتج عن تفاعل السياقين السابقين، والذي يتحتم أن ينبثق عنهما من خلال وعي الباحث النقدي بموقفه وإدراكه النقدي لتحيزاته المسبقة، وهو الوعي الذي يعصمه من تركها تعمل وتمارس تأثيرها من خلف ظهره. وهذا الوعي يحمي الباحث من عمليات «الإسقاط» أو «التحريفات» الدلالية من الحاضر على الماضي عنوة، بفرض «مغزى» عصري على «معنى» تاريخي» يتناقض معه. لا يجب أبدا أن ننسى أن حسن النوايا أحيانا يفتح أبواب الجحيم؛ فلقد آمنا أن «الإسلام دين القومية الغربية»، وآمنا أنه «دين الاشتراكية» و«العدل الاجتماعي» و«الجهاد ضد الإمبريالية والصهيونية». ثم دارت الحياة دورتها، فإذا مطلوب منا أن نؤمن أن الإسلام «ضد القومية»، وأنه «دين الربح والتجارة وحماية الملكية الفردية»، وأنه أخيرا «دين السلام والتسامح».

والقول بأن النص قابل للقراءة على الدوام، وقابل من ثم للشرح والتأويل، يتضمن فكرة مفادها أن البنية الداخلية للنص القرآني تتمتع بدرجة هائلة من الخصوبة والغنى، تنفي إمكانية الادعاء في أية لحظة تاريخية بأن هذا النص قد استنفد محتواه، أو تمت الإحاطة به معرفيا. وهذا صحيح، رغم أن لكل نص

لغوي ـ سردي أفقا معرفيا وإيديولوجيا، وأنه ـ مهما كان مطواعا ـ يظل محدودا بزمن إنتاجه، وبأن كفاءته المعرفية والإيديولوجية تظل محدودة بأزمنة ثقافية معينة، وبسياقات تاريخية واجتماعية معينة. وبعبارة أخرى هناك أفق معرفي لكل نص يغدو ممكنا عنده القول بأن هذا النص قد استنفذ طاقته المعرفية والإيديولوجية، وفقد كفاءته، وصار ينتمي إلى ثقافة الماضي. والحقيقة أن لكل نص من النصوص دوال إشارية والدلالية شديدة الارتباط بعصر إنتاجه، ولكنها تظل مشعة ودالة طالما أن العصر يكرر ذاته أو يعاد إنتاجه. وحين يحدث تغير جوهري في بنية الثقافة قد تفقد بعض تلك الإشارات الدلالية قدرتها على الإشعاع فتخفت، ولكنها لا تموت أبدا؛ إذ تظل لها القدرة على القيام بوظيفة الشاهد التاريخي. ثم إن فعالية النصوص ـ أو تفعيلها ـ ليس مرهونا فقط بنمط من العلاقة ميكانيكي بما يليها من عصور معرفيا وإيديولوجيا؛ لأن العصر ـ أي عصر ـ ليس ثقافة واحدة مصمتة بقدر ما هو تفاعل لثقافات ولغات تتباين في علاقتها بالماضي والاستمداد من نصوصه تباينا معقدا. الدليل على ذلك الإحياء الحديث النصوص العربية السردية القديمة بلغاتها المختلفة ـ تاريخية، سياسية، فلسفية ـ صوفية، وحكائية سردية ـ في الأدب العالمي ـ أمريكا اللاتينية مثلا ـ فضلا عن الأدب العربي. إذا أخذت مثالا آخر من الأدب العالمي هو النص الشكسبيري، فمن السهل أن نلاحظ أن الدوال التاريخية يعاد تفعيلها من خلال عرضها عرضا تأويليا: مشاهد الساحرات مثلا، أو مشهد الشبح في «هاملت» لا يتم إسقاطها في العروض المعاصرة، بل يعاد تأويلها.

والسؤال هنا هل يمكن قياس النص الديني على النصوص الإنسانية البشرية قياسا حرفيا؟ ولا أريد هنا أن أدخل في نقاش لاهوتي مع أن ذلك مشروع ووارد، ولكن لا بد من القول إن أي نص ـ ديني أو دنيوي ـ معرض لأن يموت حين يولد بالسكتة القلبية؛ إذا لم يجد قارئا، كما أنه عرضة لأن يعيش إلى الأبد كلما تزايدت عملية الإقبال على قراءته. النصوص الدينية تحيى أو تموت بحسب إقبال المؤمنين بها عليها أو بحسب إعراضهم عنها، ولكننا لا نعرف نصا دينيا واحدا مات موتا تاما. في حالة القرآن فإن أي دراسة لتاريخ التفسير تكشف عن قيام «التأويل» دائما بدور الرافعة الدلالية لأدنى إشارة في النص كان يمكن أن تتعرض لمصير التحول إلى مجرد شاهد تاريخي. لقد قام المعتزلة بدور بناء في

تأويل النصوص التي بدا أنها مهددة بمصير الجمود مع تغير العصر بما أحاطه من تدفق ثقافي من كل المحيطات الفارسية والهندية واليونانية والمصرية الخ. كانت بلورة مفهوم «المجاز» بمثابة أداة ناجعة جدا في استعادة حيوية ونضارة المعاني والدلالات التي كانت مهددة بالشحوب. وقام المتصوفة بخطوة أوسع نحو «ترميز» المعاني والدلالات بحيث تعبر عن آفاق أرحب، وتأويلات «محيي الدين ابن عربي» بصفة خاصة فتحت آفاق النص روحيا وأخلاقيا وفلسفيا. توقفت هذه العملية من تفعيل المعني والدلالات وإعادة تفعيلها مع دخول المسلمين عصور الركود والانحطاط. في العصر الحديث بدأت إعادة التفعيل في عصر النهضة عند زعماء الإصلاح الديني، الأفغاني وعبده، واليوم نشهد عراكا حول المعنى والدلالة من خلال توظيف مفاهيم وإجراءات تتباين بين ضعف الكفاءة وقوتها. لكن التغير المذهل في القرن العشرين، ويجب أن نعترف بصراحة تامة، قد أحال بعض النصوص، خاصة تلك التي تتعلق بنظام العبودية وأحكامها التشريعية، إلى مجال «الشاهد التاريخي». صحيح أن هناك من يحاول أن يجادل في أنها قابلة للتفعيل في المستقبل إذا تغيرت الأحكام، لكنها محاولة غير مشروعة منهجيا؛ لأنها تستند بدورها إلى التمييز الفقهي بين المنسوخ والمُنسأ، أي الموقوف حكمه مؤقتا، وهو تمييز ينتمي بذاته إلى أفق الشاهد التاريخي. وإذ يستمر النص قادرا ـ بجهد المؤمنين به وفعاليتهم ـ على الإشعاع يظل حيا. ولا شك أن الوعد الإلهي بحفظ «الذكر»: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ «الحجر، 15/9» يمثل حافزا للمؤمنين على الوفاء بوعدهم الإيماني لقاء هذا الوعد الإلهي.

سؤال: أشرت إشارة سريعة إلى عمل تقوم به عن النص الشارح أو السنة، فهل نطمح بمزيد من الإيضاح؟

وفي مجال دراسة المرويات تأكدت لدي قناعاتي بأهمية مواصلة الدراسة النقدية التاريخية للمروي عن الرسول عليه السلام من جانبي المتن والسند على السواء. وقد تطور منهج نقد «السند» تطورا لافتا عند علماء «الإسلاميات» في هولندا على وجه الخصوص. صارت نقطة البدء منهجيا تتمثل في تحديد شخصية «الراوي»، الذي يمثل نقطة التقاء مشتركة في كل الأسانيد الخاصة برواية حدث بعينه أو واقعة بذاتها، أو قول مسند إلى النبي عليه السلام. وعن طريق تحديد هذا الراوي الأول ـ أو الأصلي ـ يتحدد العصر الذي شاعت فيه الرواية

وانتشرت، كما يتحدد المكان الأصلي والبيئة أو البيئات التي انتشرت فيها. ويلي ذلك دراسة تاريخية تتبعية لسلسلة الإسناد التي تربط هذا الراوي الأصلي المشترك بمن يروي عنهم، وما إذا كان قد روى عنهم مرويات أخرى أم أنه لم يرو غير الرواية، وما نوع المرويات الأخرى التي رواها عنهم إن وجدت. وباستمرار عملية التتبع تلك وما يصاحبها من تفكيك لسلاسل الإسناد، يمكن الوصول إلى تمييز الروايات «الأصيلة» من تلك «المنحولة» بدرجة أعلى من الدقة. وبالجمع التركيبي بين نقد المتن ونقد السند يمكن الوصول إلى نتائج أكثر دقة من النتائج التي توصّل لها أسلافنا. ولا شك أن هذا التقدم في منهج نقد النصوص قد انطلق أساسا من مناهج «الجرح والتعديل» عند علماء الحديث النبوي، بعد أن استبدل بأدواتهم النقدية أدوات أكثر كفاءة تسندها تكنولوجيا البحث والتحليل التي تستعين بالحاسوب لضبط النتائج.

المحتويات

القسم الثالث:
حوار

د. نصر حامد أبو زيد

الخطاب والتأويل

في ظل احتدام الصراع تحاول معظم الخطابات أن تستخدم ضد بعضها البعض أشد أسلحة «الاستبعاد» و«الإقصاء»، ويسعى كل خطاب لأن يتحول إلى سلطة. وكلما اقترب الخطاب من سدة السلطة السياسية ازدادت شهية القمع والتدمير عند ممثليه، رغم الفارق بين خطاب يمارس سلطة مستمدة من مصدر خارجي، وآخر يستمدّها من آليات الاقناع والحفز المعرفي.

وللسلطة تجليات وأشكالاً شتى، فإضافة إلى السلطة السياسية، هناك سلطة «العقل الجمعي»، وسلطة الواعظ في المسجد والكنيسة، وهما سلطتان تساند إحداهما الأخرى وتشملها بالحماية، فإذا استطاع نمط من أنماط الخطاب أن يستخدم هاتين السلطتين ويوظفهما لترويج أفكاره فإنه يكون مؤهلاً لا لتهميش نقيضه فقط، بل يكون قادراً على تحدي السلطة السياسية، التي غالباً ما تسعى للتحالف معه.

وتستعير الخطابات أدوات بعضها البعض، وتسمح لنفسها أحياناً باستعارة مقولات الخطاب الخصم وتعيد تأويلها وتوظيفها. يحدث ذلك مهما تباعدت منطلقاتها الفكرية وتناقضت آلياتها التعبيرية والأسلوبية، ومهما اختلف نسقها السردي بين الوعظية الإنشائية في جانب والتوتر المعرفي في جانب آخر. فالخطابات في سياق ثقافي حضاري تاريخي بعينه تتشارك نفس الإشكاليات وتواجه نفس التحديات. أليس التحدي المطروح أمام كل الخطابات المُنْتجة هو تحدي دخول المستقبل، والتصدي لخطر الخروج من التاريخ؟ في مواجهة هذا التحدي الصعب والماثل منذ بداية عصر النهضة العربي الحديث تتعدد الإجابات، أي تتعدد الخطابات.

ISBN 9953-68-345-X



المركز الثقافي العربي
ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت - لبنان
ص.ب 4006 - الدار البيضاء - المغرب